



De la convention à la conviction : Banārasīdās dans l'histoire de la pensée digambara sur l'absolu

Jérôme Petit

► To cite this version:

Jérôme Petit. De la convention à la conviction : Banārasīdās dans l'histoire de la pensée digambara sur l'absolu. Linguistique. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2013. Français. NNT : 2013PA030068 . tel-01335086

HAL Id: tel-01335086

<https://theses.hal.science/tel-01335086>

Submitted on 21 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

ED 268 Langage et langues : description, théorisation, transmission

UMR 7528 Mondes iranien et indien

Thèse de doctorat

Langues, civilisations et sociétés orientales (études indiennes)

Jérôme PETIT

DE LA CONVENTION À LA CONVICTION
BANĀRASĪDĀS DANS L'HISTOIRE DE LA PENSÉE
DIGAMBARA SUR L'ABSOLU

Thèse dirigée par

Nalini BALBIR

Soutenue le 20 juin 2013

JURY :

M. François CHENET, professeur, Université Paris-Sorbonne

M. John CORT, professeur, Denison University, États-Unis

M. Nicolas DEJENNE, maître de conférences, Université Sorbonne Nouvelle

Mme. Françoise DELVOYE, directeur d'études, EPHE, Section des Sciences
historiques et philologiques

Résumé

L'œuvre de Banārasīdās (1586-1643), marchand et poète jaina actif dans la région d'Agra, s'appuie sur la pensée du maître digambara Kundakunda (c. III^e s. de notre ère) pour chanter la véritable nature du soi, intrinsèquement pur, réalité suprême d'un point de vue absolu (*nīścaya-naya*). La condition laïque de Banārasīdās l'oblige pourtant à envisager aussi la religion d'un point de vue conventionnel (*vyavahāra-naya*), aidé en cela par des échelles de progression spirituelle ménagées par la doctrine jaina et décrites notamment par Nemicandra (X^e siècle). Il est intéressant de suivre en diachronie l'articulation entre les deux points de vue, depuis le *Samayasāra*, ouvrage fondateur de Kundakunda, jusqu'à Śrīmad Rājacandra, un saint personnage de la fin du XIX^e siècle, en s'attardant particulièrement sur les membres du mouvement Adhyātma dont Banārasīdās a été l'un des plus brillants promoteurs.

Mots clés : *Jainisme, philosophie digambara, Kundakunda (c. IIIe siècle), Banārasīdās (1586-1643), Rājacandra (1867-1901), mouvement Adhyātma, Inde prémoderne.*

Abstract

The works of Banārasīdās (1586-1643), a Jain merchant and poet active in the region of Agra, is largely based on the thought of the Digambara philosopher Kundakunda (c. third century). The latter invited to search for the true nature of the self seen as the only reality from an absolute point of view (*niścaya-naya*). The layman condition of Banārasīdās obliged him to consider also his own religion from a conventional point of view (*vyavahāra-naya*). He was helped by his discovery of the spiritual scales prepared by the Jain doctrine and described in detail by Nemicandra (tenth century). It is rewarding to look at the articulation between the two points of view in a historical perspective, from the *Samayasāra*, the major work of Kundakunda, up to Śrīmad Rājacandra, a holy layman of the late nineteenth century, with a particular focus on the members of the Adhyātma movement whose Banārasīdās was one of the most successful instigators.

Keywords : Jainism, Digambara philosophy, Kundakunda (c. third century), Banārasīdās (1586-1643), Rājacandra (1867-1901), Adhyātma movement, premodern India.

I Sing the progresse of a deathlesse soule

John Donne (1572-1631)

À mes amis

Remerciements

Travail solitaire s'il en est, la rédaction d'un mémoire de thèse est pourtant soutenue, attisée par l'entourage du rédacteur, sans lequel, me semble-t-il, rien ne pourrait aboutir. Il m'est donc agréable de dédier ce travail aux amis qui m'ont encouragé dans cette entreprise. Je pense particulièrement à Agnès Legueul, devenue la mère épanouie de notre fille Ida, à Bernard Condominas, qui a eu l'heureuse intuition de m'inciter à entreprendre des études universitaires, à Édith de la Héronnière, enthousiaste de la première heure, à Étienne Besse et Julien Starck, jeunes philosophes inspirés, à Samra Azarnouche, Iran Farkhondeh et Catherine Singh, fidèles des salles de lecture de la Bibliothèque nationale de France où j'ai été en poste durant toute la durée de ce travail, encouragé par mes collègues du département Sciences et techniques qui ont toujours su veiller à l'avancée d'un projet pourtant loin de leurs premières préoccupations.

Une thèse est aussi un travail à quatre mains tant comptent celles du directeur, de ma directrice en l'occurrence, qui a su parfaitement trouver l'équilibre recherché entre la souplesse et la fermeté, l'enthousiasme et la discipline, le suivi et la liberté. À Nalini Balbir va toute ma reconnaissance.

En Inde, au début de ce travail, les libraires et les bibliothécaires ont joué un rôle central dans la constitution de mon corpus. À Mumbai, Manish Modi a pu me procurer une copie de l'édition de l'*Ardhakathānaka* de son aïeul Nāthūrām Premī. Par l'intermédiaire de Nalini Balbir, j'ai pu aussi mettre la main sur son édition du *Banārasīvilāsa*. La librairie Biblia Impex a réussi à me dénicher, sur le haut d'une étagère de l'entrepôt d'Ansari Road à Delhi, l'avant-dernier exemplaire de *Half a Tale* de Mukund Lath. À Ahmedabad, au L. D. Institute of Indology, Karshanbhai Venkar a mis toutes ses compétences de bibliothécaire pour trouver l'édition du *Samayasāra-nāṭaka* avec une traduction en gujarati et le directeur de l'Institut, M. Jitendra B. Shah, m'a permis de photocopier des documents difficiles à trouver ailleurs.

L'Unité Mixte de Recherche « Mondes iranien et indien » a apporté une aide financière pour la publication d'*Histoire à demi*, la traduction française de l'autobiographie de Banārasīdās à la base de ce travail, et m'a permis de présenter les résultats de mes recherches à la quatrième édition du colloque des jeunes chercheurs en études indiennes (IIGRS) à Édimbourg en septembre 2012.

Et comme un sujet de recherche n'est jamais totalement nouveau, les discussions que j'ai pu avoir avec mes aînés en jainologie, Johannes Bronkhorst, Paul Dundas, Peter Flügel, Jayandra Soni, et les échanges que j'ai entretenus avec John Cort dont les centres d'intérêt sont si proches des miens, ont été toujours instructifs et formateurs, profitables en tout cas à mon propre cheminement. J'espère donc que ce modeste travail saura trouver leur intérêt.

Sommaire

INTRODUCTION	9
PREMIÈRE PARTIE – LE SAMAYASĀRA DE KUNDAKUNDA	13
1. DÉFINITION DU SOI.....	20
1.1 Chapitre 1 : Le soi (jīva).....	22
1.2 Chapitre 2 : Le non-soi (ajīva)	31
2. LA MÉCANIQUE DU KARMAN	37
2.1 Chapitre 3 : Agents causals et conséquences karmiques (kartā-karman)	38
2.2 Chapitre 4 : Karman favorables et karman défavorables (punya-pāpa).....	53
3. LE CHEMIN DE LA DÉLIVRANCE	57
3.1 Chapitre 5 : L'influx karmique (āsrava).....	58
3.2 Chapitre 6 : L'arrêt du flot karmique (saṃvara).....	62
3.3 Chapitre 7 : L'élimination du karman (nirjarā)	63
3.4 Chapitre 8 : L'asservissement karmique (bandha).....	71
3.5 Chapitre 9 : La délivrance (mokṣa).....	81
4. ÉLOGE DE LA CONNAISSANCE	84
4.1 Chapitre 10 : La connaissance entièrement pure (sarva-viśuddha-jñāna).....	85
PARTIE 2 – BANĀRASĪDĀS À LA CROISÉE DES CHEMINS	105
1. LECTURE DU SAMAYASĀRA.....	107
1.1 Une « éclosion de poèmes savoureux » et trois phases d'écriture.....	107
1.2 L'affaire « Rājamalla » : Banārasīdās a-t-il lu Kundakunda ?	110
1.3 Un texte fondateur pour une lignée de penseurs.....	117
1.4 Le genre des aide-mémoires : entre convention et conviction	122
2. LECTURE DU GOMMAṬASĀRA.....	130
2.1 Rūpacand Pāṇḍe à Agra	131
2.2 Réécriture du Samayasāra-nāṭaka.....	135
2.3 Caturdaśa Guṇasthānādikāra : texte et traduction	140
3. L'ÉMERGENCE DES ÉCHELLES DE PERFECTION	171
3.1 Les quatorze Échelons des qualités (guṇasthāna)	172
3.1.1 Aperçu historique et théorique	172
3.1.2 L'Avasthāṣṭaka et les catégories du soi	180
3.2 Les onze Étapes de perfection (pratimā).....	183
3.3 Les quatorze Investigations (mārgaṇā).....	188

PARTIE 3 – POSTÉRITÉ DE LA PENSÉE ĀDHYĀTMKA	194
1. LE « STYLE » ADHYĀTMA : ÉLOGES, DÉBATS ET CONTROVERSES	195
1.1 <i>Les traces digambara du mouvement Adhyātma</i>	<i>196</i>
1.2 <i>La controverse śvetāmbara.....</i>	<i>209</i>
1.2.1 Yaśovijaya.....	210
1.2.2 Meghavijaya	214
1.3 <i>Identité et transmission : le débat et la traduction</i>	<i>227</i>
2. BANĀRASĪDĀS A-T-IL DES SUCESSEURS ?	235
2.1 <i>Dyānatrāy : les mathématiques de l'âme.....</i>	<i>237</i>
2.2 <i>Paṇḍit Ṭoḍaramal : l'intellectuel du Terāpantha digambara.....</i>	<i>246</i>
2.3 <i>Paṇḍit Daulatrām : le renouveau de la poésie philosophique</i>	<i>260</i>
3. ŚRĪMAD RĀJACANDRA : LA LAÏCITÉ AU FEU DE LA CONNAISSANCE	267
3.1 <i>L'Ātmasiddhi : Texte et traduction</i>	<i>269</i>
3.1.1 La bonne et de la mauvaise approche	269
3.1.2 Les caractéristiques du dévot.....	273
3.1.3 Les caractéristiques du chercheur du soi	275
3.1.4 Les six affirmations	276
3.1.5 L'éveil du disciple.....	289
3.2 <i>Un ashram au XXI^e siècle</i>	<i>293</i>
CONCLUSION	297
BIBLIOGRAPHIE	301
ANNEXES.....	323

Abréviations

AK	Banārasīdās, <i>Ardhakathānaka</i> .
AS	Rājacandra, <i>Ātmasiddhi</i> .
BSK	Dindayalu Gupta, <i>Brajbhāṣā Sūrkośa</i> .
BV	Banārasīdās, <i>Banārasīvilāsa</i> .
ChDh	Daulatarām, <i>Chahāḍhālā</i> .
GS	Nemicandra, <i>Gommaṭasāra</i> (GSJ pour le <i>jīvakāṇḍa</i> , GSK pour le <i>karmakāṇḍa</i>).
HŚS	Syāmasundara Dāsa, <i>Hindī Śabda Sāgara</i> .
JB	Pītāmbār, <i>Jñānabāvanī</i> .
JP	Banārasīdās, <i>Jñānapaccīsī</i> .
JSK	Jinendra Varṇī, <i>Jainendra Siddhānta Kośa</i> .
McG	McGregor, <i>Oxford Hindi-English Dictionary</i> .
KPV	Banārasīdās, <i>Karmaprakṛti-vidhāna</i> .
MW	Monier Monier-Williams, <i>Sanskrit-English Dictionary</i> .
PHE	Mahendra Caturvedi, <i>A practical Hindi-English dictionary</i> .
PP	Yogīndu, <i>Paramātmaprakāśa</i> .
PS	Kundakunda, <i>Pravacanasāra</i> .
PSU	Amṛtacandra, <i>Puruṣārthasiddhyupāya</i> .
RJŚ	Rājacandra Jaina Śāstramālā.
SBJ	Sacred Books of the Jains.
SNR	N. Stchoupak, L. Nitti-Dolci, et L. Renou, <i>Dictionnaire sanskrit-français</i> .
SS	Kundakunda, <i>Samayasāra</i> .
SSK	Amṛtacandra, <i>Samayasāra-kalaśa</i> .
SSKB	Rājamalla, <i>Samayasāra-kalaśa Bālabodha</i> .
SSN	Banārasīdās, <i>Samayasāra-nāṭaka</i> .
TS	Umāsvāti, <i>Tattvārthasūtra</i> .

Introduction

La tradition philosophique jaina est connue pour avoir poussé à son maximum la théorie relativiste (*nayavāda*). Selon cette dernière, chaque objet doit être considéré sous plusieurs points de vue (*naya*) qui permettront de le faire apparaître dans toute sa vérité. La religion a elle-même été passée au crible de ce raisonnement et les philosophes jaina, principalement d'obédience digambara, ont décelé deux approches différentes pour l'appréhender, qui semblent s'opposer, mais qui se révèlent complémentaires. La première invite à vivre la religion de manière conventionnelle, en respectant scrupuleusement les règles de conduite prescrites par la doctrine (*vrata*, *āvaśyaka*), en pratiquant un rituel religieux extériorisé (*dravya-pūjā*) et en respectant la hiérarchie entre les laïcs et les moines dans la course à la délivrance. Ce point de vue est appelé le *vyavahāra-naya*. Le terme *vyavahāra* n'est pas restreint au champ de la philosophie jaina puisqu'il signifie d'abord la « pratique courante », la « vie ordinaire » ; on le trouve aussi en économie pour signifier une « transaction commerciale », dans le vocabulaire juridique avec le sens de « procédure légale », mais aussi dans les sciences fondamentales lorsqu'il s'agit de désigner un procédé mathématique, plus précisément la « détermination » des inconnues d'un problème, par opposition aux opérations¹. La deuxième approche de la religion est celle du *niścaya-naya*, que l'on traduit généralement par le point de vue « absolu »². Le terme *niścaya* est formé du préfixe privatif *nis-* « sans, hors de, loin de » et du substantif *caya-* « collection, assemblage, accumulation ». Le *niścaya* désigne en quelque sorte ce qui n'accumule pas, c'est-à-dire une opinion fixe, une certitude, une conviction. Nous sommes donc en présence d'un système qui propose deux voies de réalisation spirituelle (*siddhi*), l'une par un exercice conventionnel de la religion, avec ses rituels et son cheminement gradué (*sthāna*) vers la délivrance (*mokṣa*), l'autre par un exercice intellectuel qui consiste à séparer le soi (*ātman*) du domaine matériel (*pudgala-dravya*), avec lequel il est en relation de toute éternité, grâce à la connaissance par discernement (*vijñāna*)³.

¹ Voir Francis Zimmerman, « Les sciences en Inde », *Encyclopaedia Universalis* : « La présentation traditionnelle [des sciences mathématiques] depuis Brahmagupta divis[e] l'arithmétique en vingt « opérations » (*parikarman*) et huit « déterminations » (*vyavahāra*), la géométrie étant traitée par le biais des déterminations (calcul de paires, problèmes d'ombres sur le gnomon), et donc incluse dans l'arithmétique. » On verra au fil de ce travail l'importance que revêtent les mathématiques et la théorie des nombres chez les auteurs consultés.

² Notamment Olivier Lacombe dans sa présentation de la philosophie jaina dans L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique : manuel des études indiennes*, tome II, p. 609-664 (§ 2387-2494).

³ Cette distinction entre les deux approches de la religion se retrouve aussi dans les philosophies brahmanique et bouddhique qui distinguent les « affaires du monde » (*vyavahāra*) et le but ultime (*paramārtha*). Voir notamment l'entrée « affaires » du *Vocabulaire des philosophies de l'Inde* de Marc Ballanfat (Paris, Ellipses, 2003) ; et

Le grand penseur de cette distinction est le maître digambara Kundakunda, généralement daté des premiers siècles de notre ère, qui tient une place particulière dans l'histoire du jainisme tant son influence a été considérable sur toute une lignée d'auteurs que nous nous proposons d'étudier ici. Kundakunda est l'auteur présumé d'une œuvre puissante rédigée dans un style clair et direct, propre à faire basculer une destinée. C'est ce qui est arrivé à Banārasīdās (1586-1643), un marchand jaina dont l'histoire personnelle nous est connue grâce à l'autobiographie qu'il rédigea au soir de sa vie. Ce texte, intitulé *Ardhakathānaka* (« Histoire à demi »), est le point de départ du présent travail puisqu'il a fait l'objet de notre mémoire de Master et d'une publication récente⁴. Banārasīdās rédigea son autobiographie à destination de ses détracteurs et de ses amis car il était vu comme le chef de file du groupe des Ādhyātmika d'Agra, un mouvement à la fois philosophique, poétique et religieux, tenu exclusivement par les laïcs, qui a fleuri dans certains centres urbains de l'empire moghol, dont Lahore, Jaipur, Sanganer, Multan, et bien sûr la capitale Agra où se concentrait la plus grande partie de son activité intellectuelle⁵. Le mouvement Adhyātma repose en grande partie sur la pensée d'un « soi suprême » (c'est la définition même du terme) tel qu'il est présenté dans l'œuvre de Kundakunda, principalement dans le *Samayasāra* (« Quintessence du soi »), un traité majeur dans l'histoire de la philosophie jaina qui évoque le cheminement de l'âme (*jīva*) vers la délivrance (*mokṣa*) dans un combat sans merci contre les matières karmiques qui obstruent sa pureté intrinsèque, avec pour seule arme la connaissance (*jñāna*). Banārasīdās a découvert ce texte en 1623, une date qui a été prise par un de ses détracteurs comme la date de création du mouvement Adhyātma⁶, lequel existait déjà à la fin du XVI^e siècle, ce qui avance une preuve supplémentaire dans l'importance et la force que devait revêtir le *Samayasāra*. C'est un membre du mouvement Adhyātma, Arathmal Dhor (dont on ne sait rien), qui lui mit entre les mains

Michel Hulin, « Quelques traits originaux de la philosophie indienne », dans *Philosophies d'ailleurs*, Tome I, éd. par Roger-Pol Droit (Paris, Hermann, 2009), p. 49–65.

⁴ Banārasīdās, *Histoire à demi : autobiographie d'un marchand jaina du XVII^e siècle*, traduit du vieil hindi et présenté par Jérôme Petit, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2011.

⁵ Voir *infra* Partie 3 § 1. Sur l'activité du mouvement Adhyātma à Agra et Jaipur, voir John E. Cort, « A Tale of Two Cities: On the Origins of Digambar Sectarism in North India » (Jaipur, 2002), p. 39–83.

⁶ Il s'agit du moine śvetāmbara Meghavijaya (1653-1704) qui attaque directement Banārasīdās dans un texte polémique rédigé contre le mouvement Adhyātma, le *Yuktiṣrabodha*, sur lequel nous reviendrons dans la Partie 3 § 1.2.2. L'extrait du texte où la date est mentionnée est donné par P. S. Jaini, « Jain Sectarian Debates: Eighty-four points of contention (*Cauryāṃsī bol*) between Śvetāmbaras and Digambaras », *Journal of Indian Philosophy*, vol. 36, 2008, p. 31. Cette datation est d'ailleurs reprise par certains chercheurs comme Kristi Wiley pour qui le mouvement Adhyātma « flourished from the mid-17th century to the mid-18th century in north India » (*Historical Dictionary of Jainism*, p. 24).

ce texte, ou plus vraisemblablement une sorte de réécriture de ce texte en langue vernaculaire rédigée par Rājamalla Pāṇḍe, actif à la fin du XVI^e siècle, sur lequel nous reviendrons largement dans la deuxième partie (§ 1.2).

Il nous a donc semblé nécessaire de donner une traduction française complète du *Samayasāra* de Kundakunda, ce qui n'avait jamais encore été fait, d'autant qu'il se révèle être le véritable socle d'un courant anti-conventionnel – et parfois réformateur – porté par une lignée d'auteurs qui se réclameront de lui. Certains universitaires anglo-saxons appellent cette lignée la « Digambara mystical tradition »⁷, en prenant le risque du terme « mystique », dont le caractère mystérieux et surnaturel ne convient certainement pas à la clarté et au rationalisme logique de cette tradition. Sans entrer dans le détail d'une polémique fort ancienne, nous citerons simplement l'historien des religions Joseph Beade qui définit la mystique comme un « secret, préservé comme secret, comme non-su, puisque le savoir l'abolirait », à quoi répondent les cinquante et une occurrences du terme *nāṇa* (sk. *jñāna*), la « connaissance », et les quarante-quatre occurrences de *nāṇī* (sk. *jñānin*), le « connaisseur », dans le *Samayasāra*. On comprend aussi que la tentation fût grande de définir cette tradition comme « mystique » puisqu'elle en a certains des atours extérieurs : le cheminement vers la délivrance (*mokṣa-mārga*) qu'emprunte l'aspirant en suivant une progression par degrés (*sthāna*) fait penser à la *Montée du Carmel* de Saint Jean de la Croix⁸, d'autant que ces notions ont une importance particulière dans le présent contexte (voir Partie 2).

L'histoire intellectuelle du jainisme, c'est ce que nous allons tâcher de démontrer, permet de tracer une ligne qui part de Kundakunda, qui prend appui au XVII^e siècle sur un de ses principaux promoteurs – Banārasīdās et ses compagnons de l'Adhyātma –, et qui se poursuit jusque dans l'œuvre de Śrīmad Rājacandra (1867-1901), un saint personnage qui brûla sa courte vie de laïc au feu de la connaissance et en l'honneur de qui fut fondé un ashram au Gujarat. De père hindou vaiṣṇava et de mère jaina sthānakavāsī, Rājacandra, doté d'une intelligence hors-norme, a défini la réalisation du soi comme une indépendance de ce dernier vis-à-vis des phénomènes empiriques, qui rappelle la théorie démontrée par Kundakunda⁹. Pour autant, nous ne savons pas si Rājacandra, qui ne se revendique d'aucune école et qui ne cite aucun auteur, a véritablement lu Kundakunda (voir Partie 3). La collection « Rājacandra Jaina Śāstramālā » créée après sa mort au début du XX^e siècle

⁷ Principalement Paul Dundas, *The Jains*, 2^d ed., London, 2002, p. 107, et John E. Cort, « Review: Lumière de l'Absolu by Yogindu. », *Journal of Asian Studies*, vol. 60, n° 4, 2001.

⁸ Joseph Beade, *La mystique*, Paris, 1990, p. 12 pour la citation et p. 62 pour la voie mystique et ses degrés ; Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924.

⁹ Voir Emma Salter, « Rethinking Religious Authority : A Perspective on the Followers of Śrīmad Rājacandra », dans *Studies in Jaina History and Culture : disputes and dialogues*, P. Flügel (ed.), London, 2006, p. 247 et n. 16.

a pourtant accueilli les travaux d'édition des grands textes de la tradition que nous évoquons, dont une grande partie des œuvres de Kundakunda, réalisées par des savants indiens. Rājacandra laisse une œuvre considérable pour un auteur mort à 33 ans, composée de lettres, d'entretiens, de textes longs et d'un petit traité dans lequel il a condensé l'essentiel, sinon l'essence, de sa pensée, l'*Ātmasiddhi* (« Réalisation du soi »), dont le style clair et direct rappelle là encore celui de Kundakunda. Ce traité est célèbre dans les milieux lettrés jaina en Inde et dans la diaspora, mais il n'avait jamais fait l'objet d'une traduction française, ce qui nous a semblé nécessaire dans un travail qui souhaite montrer l'évolution d'un courant de pensée, depuis son fondateur dans l'Inde ancienne jusqu'à l'un de ses plus significatifs représentants dans l'Inde moderne.

Certains universitaires ont signalé une insuffisance des travaux sur cette lignée de penseurs digambara¹⁰ ; c'est donc pour tenter de combler en partie cette lacune que nous avons souhaité réaliser la présente étude. Le point de départ ayant été donné par la figure de Banārasīdās, c'est à partir de lui que nous allons regarder cette tradition, avec les avantages et les inconvénients que contient cette prise de position : même si ce n'était pas notre idée initiale, Banārasīdās concentrera souvent la plus grande partie de nos réflexions, débordant par exemple sur la troisième partie. Le principal avantage que nous voyons est celui d'avoir creusé l'œuvre d'un représentant de cette lignée à la croisée des chemins entre les langues anciennes et les langues modernes, entre la philosophie et la poésie, entre la pensée sur l'absolu et la gourmandise de la vie mondaine, et finalement entre la conviction du *nīścaya-naya* et la convention du *vyavahāra-naya*. Notre choix initial était aussi celui de présenter, au moins pour les parties 2 et 3, une tradition qui ne soit pas abstraite mais incarnée dans des individus insérés dans une société donnée, dans des personnes façonnées par des lectures, portées par des ambitions, parfois déterminées par leur vie laïque. Nous verrons que le système jaina est conçu pour mener les laïcs, d'abord égarés par de fausses doctrines, vers une religion de la connaissance pouvant aller jusqu'à la vie monastique. Nous verrons aussi combien ce pas est difficile à franchir pour des laïcs attachés à la vie séculière, quand bien même leur démarche est celle de tendre vers un certain absolu.

¹⁰ John Cort, l'un des universitaires ayant le plus travaillé sur la question, signale ce manque dans une note en 2002 : « The study of the Digambara mystical tradition has been relatively neglected in Western-language scholarship. », dans « Dyānatrāy : An Eighteenth Century Digambara Mystical Poet », p. 280, n. 5.

PREMIÈRE PARTIE – LE SAMAYASĀRA DE KUNDAKUNDA

Les études kundakundiennes remontent à l'aube du XX^e siècle lorsque l'on a commencé à éditer son œuvre. Elles ont été marquées ensuite par des travaux importants qu'il nous faut signaler. La première étude véritablement aboutie est l'essai d'Adinath Neminath Upadhye (1906-1975) qu'il place modestement en introduction à son édition du *Pravacanasāra* publiée en 1935 dans la série Rāyacandra Jaina Śāstramālā¹¹. Cette étude n'a jamais été dépassée, elle fait encore référence et nous y aurons nous aussi recours très souvent. L'autre grand professeur associé au nom de Kundakunda est le philosophe Appaswami Chakravarti Nayanar (1880-1960) qui publia des traductions en anglais largement commentées du *Pañcāstikāyasāra* (1920) et du *Samayasāra* (1950), cette dernière ayant une place privilégiée dans le présent travail¹². Walther Schubring (1881-1969), le grand maître des études jaina en Allemagne après Albrecht Weber (1825-1901) et Hermann Jacobi (1850-1937), avec qui Upadhye était en correspondance, donna une étude sur le vrai et le faux selon Kundakunda, centrée sur le *Samayasāra* et le *Bodhaprābhṛta*, dans laquelle il discute notamment de l'authenticité et du caractère composite de son œuvre¹³. Citons encore l'article de Bansidhar Bhatt sur les deux points de vue philosophiques dans lequel l'auteur décèle lui aussi plusieurs strates d'écriture dans l'œuvre de Kundakunda et une certaine indépendance des strophes qui abordent une même notion sous des angles parfois opposés¹⁴. Mentionnons enfin un ouvrage plus récent consacré au mécanisme de délivrance dans le *Pravacanasāra* et le *Samayasāra* de Kundakunda en les comparant avec le *Tattvārthasūtra* d'Umāsvāti¹⁵.

Les éditions des textes de Kundakunda sont nombreuses, souvent réimprimées et l'on peut se perdre parfois dans les approximations bibliothéconomiques. Elles sont si nombreuses que Royce

¹¹ A. N. Upadhye, « Introduction: An Essay on Kundakunda, his Date, his Pravacanasāra and other works, etc. », dans Kundakunda, *Pravacanasāra (Pavayaṇasāra)*, 3e éd. (1ère ed. Bombay, 1935), Agas: Shrimad Rajachandra Ashram, 2000.

¹² Sur A. Chakravarti voir le « General editorial » de H. L. Jain et A. N. Upadhye publié à l'occasion de la réédition du *Samayasāra* en 1971, p. 5-7 ; ou encore « A biographical note on Prof. A. Chakravarti » dans la réédition par A. N. Upadhye du *Pañcāstikāyasāra* en 1975 p. xiii-xiv.

¹³ Walther Schubring, « Kundakunda echt und unecht », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 107, 1957, p. 537-574.

¹⁴ Bansidhar Bhatt, « Vyavahāranaya and Nīścayanaya in Kundakunda's Works », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 2, 1974, p. 279-291.

¹⁵ W. J. Johnson, *Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1995.

Wiles a eu l'initiative d'en donner une liste détaillée¹⁶. Qu'il nous soit permis de faire ici un bref historique de ces publications et des études attenantes qui permettent une mise en perspective épistémologique des études kundakundiennes. La première édition du texte prakrit du *Pañcāstikāya* est publiée en 1901 par P. E. Pavolini dans le *Giornale della Societa Asiatica Italiana*¹⁷. Le texte a ensuite été édité par Pannalāl Bākalīvāl en 1906 à Bombay, dans la toute nouvelle collection « Rāyacandra Jaina Śāstramālā », avec le commentaire sanskrit d'Amṛtacandra et la *vacanikā* d'Hemarāj (sur laquelle nous reviendrons) traduite en hindi moderne. Cette édition sera publiée à nouveau en 1914 avec l'ajout par Paṇḍit Manoharlāl du commentaire sanskrit de Jayasena. Ce texte fera l'objet d'une étude et d'une traduction en anglais d'A. Chakravarti publiée en 1920 sous un titre éloquent : *The Building of the Cosmos, or Pañchāstikāyasāra (the Five Cosmic Constituents)*. L'ouvrage sera réédité en 1975 par les soins d'A. N. Upadhye, avec une préface et une note biographique. En 1910, on trouve une édition de la *Bārasa aṇuvekkhā (Dvādaśānuprekṣā)* publiée elle aussi à Bombay, sans doute par les soins du savant Nāthūrām Premī (1881-1960) puisque l'éditeur mentionné dans les notices bibliographiques est le Jaina Grantha Ratnākara Kāryālaya et que Premī va fonder en 1912 les éditions Hindi Grantha Ratnākara Kāryālaya¹⁸. Une première édition du *Pravacanasāra* paraît en 1911 dans la Rāyacandra Jaina Śāstramālā. Il faudra attendre la riche année 1935 pour voir paraître l'édition de référence, celle d'Upadhye, accompagnée des commentaires sanskrits d'Amṛtacandra et de Jayasena avec la glose en hindi de Hemarāj Pāṇḍe. La même année paraissait à Cambridge dans la « Jain Literature Society series » une autre édition du texte accompagné du commentaire d'Amṛtacandra et d'une traduction anglaise due à Barend Faddegon et Frederick William Thomas.

¹⁶ Royce Wiles, « The works of Kundakunda : an annotated listing of editions, translations and studies », dans *Vasantaḡauravam*, J. Soni (ed.), Mumbai, 2001, p. 183–224.

¹⁷ Ce document est mentionné par A. N. Upadhye dans sa préface à la réédition du travail d'A. Chakravarti sur ce texte, *Pañcāstikāya-Sāra (The Building of the Cosmos)*, Delhi, Bharatiya Jnanapitha, 1975, p. ix. Par ailleurs, R. Pischel, dans sa grammaire du prakrit, mentionne un extrait du *Pavayaṇasāra* reproduit dans le « Report on the Search of Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency » de Bhāṇḍārkar, Bombay, 1887 (*A Grammar of the Prākṛit Languages*, § 21 n. 1, p. 25).

¹⁸ D'après Manish Modi, « Pandit Nathuram Premi (1881-1960): Jain Scholar and Publisher », *Newsletter of the Centre of Jaina Studies*, 2007. Royce Wiles semble avoir aussi des difficultés à retrouver la trace de cette publication. Il note une première édition en 1910 éditée à Bénarès (selon Schubring, 1935, § 212) et une édition datée de 1920 d'une compilation de textes de Kundakunda, le *Ṣaṭprābhṛtasamgraha*, dans laquelle figure la « *Bārasa aṇuvekkhā*, based on the print by the Jainagrantharatnākara-kāryālaya with *bhāṣā* and *ṭīkā* (no further details yet traced) », voir « The Works of Kundakunda », *op. cit.*, p. 218.

Quant au *Samayasāra*, la première édition fut publiée en 1914 sous le titre « *Samayaprābhṛtaṃ* » avec les commentaires d’Amṛtacandra et de Jayasena par les soins de Gajādharaḷāl Jain qui ajouta son propre commentaire en hindi. L’édition de référence fut publiée cinq ans plus tard, en 1919, sous le numéro 14 de la Rāyacandra Jaina Śāstramālā par les soins de Pannālāl Jain, avec les deux commentaires sanskrits de référence, l’*Ātmakhyāti* d’Amṛtacandra, la *Tātparyavṛtti* de Jayasena, et l’*Ātmakhyāti-bhāṣā-vacanikā*, une glose en langue vernaculaire de Jayacandra (1758-1825) sur le commentaire d’Amṛtacandra. Cette édition nous a donc servi de référence. C’est aussi celle dont s’est servi Appaswamy Chakravarti pour éditer le texte et sa traduction en anglais en 1950, en suivant la recension d’Amṛtacandra qui propose un texte de 415 strophes. Entre-temps, une première traduction en anglais avait paru en 1930, *Samayasāra (The Soul-Essence)*, dans une autre collection célèbre, celle des « Sacred Books of the Jains », due à Jagmandar Lāl Jaini (dates non trouvées), un juriste qui a beaucoup contribué à transmettre les textes de la tradition digambara via cette collection. La particularité de cette édition est qu’elle suit la recension de Jayasena et compte 437 strophes et non 415 comme précédemment. Notre choix, dans le présent travail, a été de suivre la recension d’Amṛtacandra car c’est la plus stable et la plus utilisée – de plus, à la lecture, les strophes additionnelles n’apportaient aucun élément véritablement nouveau. Notre choix est aussi dicté par le succès qu’a eu Amṛtacandra chez les auteurs ultérieurs qui nous intéressent. Jayacandra par exemple donne un commentaire non pas du texte de Kundakunda mais de l’*Ātmakhyāti* d’Amṛtacandra. Cette dernière est d’ailleurs un commentaire en prose qui contient 278 strophes versifiées dans le meilleur style du *kāvya* et qui ont été séparées du reste du commentaire et regroupées sous le titre de *Samayasāra-kalaśa* (« Vases contenant la quintessence du soi »). Ce détail a de l’importance dans notre contexte, puisque ce sont ces *kalaśa* qui ont fait l’objet d’une glose en langue ḍhūṇḍhārī – une langue vernaculaire en usage au Rajasthan dans la région de Jaipur – par Rājamalla Pāṇḍe, précisément le livre que Banārasīdās a eu entre les mains en 1623, événement fondateur, à l’origine aussi du présent travail¹⁹.

L’établissement du texte a donc été fait d’après l’édition de Pannālāl Jain de 1919 publiée dans la Rāyacandra Jaina Śāstramālā (ci-après RJS). Il correspond quasiment en tous points au texte donné par Chakravarti (ci-après Chakr.) qui a par ailleurs séparé le premier chapitre en deux, l’un consacré au *jīva* l’autre consacré à l’*ajīva* alors qu’ils sont regroupés dans RJS. Le texte a été comparé à l’édition de 1930 des Sacred Books of the Jains (ci-après SBJ) où l’on trouve donc vingt-deux strophes supplémentaires et où le découpage du début ne se fait pas non plus tout à fait comme dans RJS, le premier chapitre étant consacré aux deux *naya* et le deuxième regroupant *jīva*

¹⁹ Voir Partie 2 § 1.2 concernant « l’affaire Rājamalla » et les travaux futurs nécessaires autour de ce texte.

et *ajīva*. Les autres suivent le déroulé du texte. Lorsque nous avons commencé la traduction française du texte ainsi préparé au début de ce travail, c'est-à-dire au cours de l'année 2008, la publication d'une troisième traduction en anglais du *Samayasāra* n'avait pas encore vu le jour. L'édition commentée de Jethalal Zaveri et Muni Mahendra Kumar (ci-après ZMK), publiée en décembre 2009 par la très active Jain Vishva Bharati University de Ladnun au Rajasthan, a donc été consultée *a posteriori*. L'ensemble du texte a toutefois été comparé à celui auquel nous avons abouti et nous avons noté les quelques variantes lorsqu'elles étaient significatives, l'édition de Ladnun venant parfois corriger le texte prakrit lorsque la métrique n'était pas respectée par les autres éditions. Le tableau ci-dessous illustre et résume le traitement du texte dans les quatre éditions mentionnées. On pourra aussi se reporter à l'Annexe 1 qui donne la concordance des strophes dans les différentes éditions.

chap.	RJŚ (1919)	SBJ (1930)	Chakr. (1950)	ZMK (2009)
1	Jīvājīva (1-68)	Real and Political point of view (1-43)	Jīva-padārtha (1-38)	Jīvādhiyāro (1.1-38)
2	Kartṛ-karman (69-144)	Jīva and Ajīva (44-73)	Ajīva (39-68)	Jīvājīvādhiyāro (2.1-30)
3	Puṇya-pāpa (145-163)	Karma-karta (74-151)	Kartā and Karma (69-144)	Kattikammādhiyāro (3.1-76)
4	Āsrava (164-180)	Punya-Papa (152-170)	Puṇya and Pāpa (145-163)	Puṇyapāvādhiyāro (4.1-19)
5	Samvara (181-192)	Asrava (171-187)	Āsrava (164-180)	Āsavādhiyāro (5.1-17)
6	Nirjarā (193-236)	Samvara (188-201)	Samvara (181-192)	Samvarādhiyāro (6.1-12)
7	Bandha (237-287)	Nirjara (202-251)	Nirjarā (193-236)	Ñijjarādhiyāro (7.1-44)
8	Mokṣa (288-307)	Bandha (252-307)	Bandha (237-287)	Bandhādhiyāro (8.1-51)
9	Sarva-viśuddha-jñāna (308-415)	Moksha (308-327)	Mokṣa (288-307)	Mokkhādhiyāro (9.1-20)
10	+ Syādvāda (com. seul)	Pure Absolute Knowledge (328-341)	All-Pure Knowledge (308-415)	Savva-visuddha-ñāṇādhiyāro (10.1-108)
11		The Soul in Essence (342-437)		

Tableau 1. Titres des chapitres et répartition des strophes dans les quatre éditions de référence du *Samayasāra* de Kundakunda (RJŚ : Rājacandra Jaina Śāstramālā, Agas ; SBJ : Sacred Books of the Jains, Lucknow ; Chakr. : édition et traduction d'A. Chakravarti, Delhi ; ZMK : édition et traduction de J. Zaveri et Mahendra Kumar, Ladnun).

Pour situer notre propre traduction, la première en français, il nous faut dire un mot des deux traductions précédentes en anglais. Muni Mahendra Kumar est, dans la vie mondaine, le fils de Jethalal Zaveri, mort en 1993. Le père et le fils avaient travaillé ensemble à une étude rapprochant les grands principes du jainisme, comme l'âme ou le karman, des nouvelles connaissances scientifiques qui ont émergé à l'époque contemporaine, notamment dans les domaines de la physique, de la biologie, de la psychologie et des neurosciences²⁰. Ce rapprochement est d'actualité, si l'on regarde la place qu'ont prise ces dernières années les neurosciences dans l'exercice des sciences humaines²¹. L'effort des traducteurs aura donc été d'expliquer par la terminologie « scientifique » des concepts et des phénomènes « mystiques » dans le but avoué de reconcilier le spirituel (*adhyātma*) et le rationnel (*viññāna*)²². Leur traduction est donc très proche du texte (donné entre parenthèse dans le corps même de la traduction pour bien faire comprendre le découpage des strophes) tout en rendant la lecture compliquée par l'expression des sous-entendus de l'auteur ou des hésitations des traducteurs²³. La traduction de Chakravarti a évidemment moins d'ambition en ce qui concerne les sciences dures, mais elle est portée par le très grand intérêt de son auteur pour l'histoire de la philosophie. On peut lui reprocher d'oublier parfois de traduire certains concepts, pris dans sa réflexion philosophique, mais son travail reste plus avenant et plus agréable à lire, dans la mesure où nous pouvons avancer ces qualités dans un travail académique²⁴. Les sous-entendus de Kundakunda sont marqués ici aussi tout en laissant au texte sa souplesse et son immédiateté. Pour qui souhaite travailler sur le *Samayasāra*, les deux traductions se complètent donc parfaitement, de même que les commentaires assortis après chaque strophe dans l'une et l'autre publication. L'édition du texte, par contre, est beaucoup plus fiable dans l'édition de Ladnun où le nombre de pieds est respecté, ce qui n'est pas toujours le cas dans l'édition de Chakravarti, et encore moins dans l'édition de J. L. Jaini. La traduction de ce dernier est assez datée, parfois

²⁰ J. S. Zaveri & Mahendra Kumar, *Neuroscience & Karma: the Jain doctrine of psycho-physical force*, Ladnun, Jain Vishva Bharati Institute, 1992.

²¹ Voir notamment le numéro 25 de la *Revue d'histoire des sciences humaines* (2011) consacré au « sciences de l'homme à l'âge du neurone », coordonné par Wolf Feuerhahn et Rafael Mandressi (Centre Alexandre Koyré).

²² Voir la préface de Mahendra Kumar à *Samayasāra : Original Text, Romanization, English Translation and Annotations (with Scientific Interpretation)*, Ladnun, Jain Vishva Bharati Institute, 2009, p. iv.

²³ Donnons comme exemple la strophe 8 : « Just as a non-aryan cannot be instructed/communicated in any other language except [his own i. e.] non-aryan. Similarly without resorting to popular adaptation transcendental [ultimate] truth can not be communicated » (J. Zaveri, M. Kumar, *Samayasāra*, *op. cit.*, p. 24).

²⁴ Gardons l'exemple de la strophe 8 : « Just as a non-Aryan (foreigner) cannot be made to understand anything except through the medium of his non-Aryan language, so the knowledge of the Absolute cannot be communicated to the ordinary people except through the *vyavahāra* point of view » (Chakravarti, *Samayasāra*, *op. cit.*, p. 17).

approximative, mais ne manque pas d'une certaine clarté qui nous a été utile pour apporter un éclairage complémentaire lorsque la terminologie devait être précisée.

Le *Samayasāra* (ci-après SS) est vu comme l'œuvre majeure de Kundakunda²⁵. La tradition l'inclut dans une « triade d'offrandes » (*prābhṛta-traya*) ou « triade de drames religieux » (*nāṭaka-traya*), une notion sur laquelle nous reviendrons, consituée par le *Pañcāstikāyasāra* (« La Quintessence des cinq éléments primordiaux ») et le *Pravacanasāra* (« La Quintessence de l'enseignement »). Kundakunda est aussi l'auteur du *Niyamasāra* (« La Quintessence de la discipline »), du *Mūlācāra* (« La Conduite de base »), de la *Dvādaśānuprekṣā* (« Les Douze méditations »), d'un ensemble de huit *Prābhṛta* (« Offrandes ») et d'un ensemble de dix ou onze *Bhakti* (« Dévotions ») ; on lui attribue enfin la rédaction d'un dernier traité, le *Ratnasāra* (« La Quintessence des Joyaux ») et d'un commentaire sur le *Ṣaṭkhaṇḍāgama* (un texte technique et volumineux qui tient lieu de canon aux digambara) dont l'authenticité est discutée²⁶. Nous avons vu précédemment que les universitaires ont largement discuté la question de savoir s'il y avait un ou plusieurs auteurs dans la composition des œuvres de Kundakunda. Comme c'est souvent le cas pour les textes de l'Inde ancienne, le nom de l'auteur cache souvent plusieurs auteurs appartenant à une même école. Dans le cas présent, les œuvres placées sous l'autorité de Kundakunda sont le plus souvent des compilations de textes ou de notions élaborées antérieurement et les strophes ont donc une certaine indépendance entre elles.

La langue dans laquelle écrit Kundakunda est une variété de prakrit appelée « śaurasenī jaina ». Elle est la langue principalement utilisée par les digambara pour la rédaction de leurs écrits pro-canoniques. Richard Pischel (1849-1908) la décrit dans sa grammaire des langues prakrites et Upadhye y consacre la fin de son essai sur le *Pravacanasāra* dans une perspective à la fois linguistique et historique²⁷. Le mètre utilisé tout au long du *Samayasāra* est l'*āryā*, le plus utilisé par la littérature jaina, qui divise une strophe en quatre *pāda* répartis en 12 + 18 / 12 + 15 *mātrā*, sachant qu'une syllabe brève compte pour une *mātrā* et une longue (incluant les nasales et les voyelles brèves devant consonnes géminées) compte pour deux *mātrā*.

On ne sait à peu près rien de la biographie de Kundakunda. En croisant les données des *guru-paṭṭāvalī* étudiées par A. F. Rudolf Hoernle (*Indian Antiquary*, vol. XXI) et celles d'inscriptions du XIV^e siècle décrites dans les volumes de l'*Epigraphica carnatica*, Upadhye peut dire que son nom

²⁵ Selon, notamment, Chandrabhal Tripathi et Bansidhar Bhatt, « The *Bārasa-Aṇuvekkhā* of Kundakunda », dans *Mahāvīra and His Teachings*, Bombay, 1977, p. 21.

²⁶ Upadhye, « Introduction: An Essay on Kundakunda », p. 17 ; voir aussi p. 24-46 pour les autres textes.

²⁷ Richard Pischel, *A Grammar of the Prākṛit Languages*, Delhi, 1999, § 21, p. 24 ; Upadhye, *idem*, p. 106-120.

d'usage était Padmanandi et qu'il fut appelé Kundakunda en référence à son lieu de naissance, un village dans le sud-est de l'Inde nommé Koṇḍakundapura. La tradition lui a tout de même façonné une histoire, rapportée par Upadhye, que nous résumons ici afin de donner un peu de chair à ce grand philosophe des temps anciens. Dans la partie méridionale du territoire de Bhārata, c'est-à-dire en Inde du Sud, dans le district de Pidatha nāḍū, dans la ville de Kurumarai, vivait Karamuṇḍa, un marchand aisé, avec sa femme Śrīmatī. Il avait un bouvier, nommé Mathivaran, qui s'occupait du troupeau. Un jour, le bouvier, à sa grande surprise, aperçut un bosquet d'arbres au feuillage encore vert alors que la forêt entière était consumée par un incendie. En inspectant les lieux, il tomba sur la résidence d'un moine dans laquelle se trouvait une boîte conservant les textes canoniques jaina. Le crédule bouvier attribua à cette boîte le fait que le lieu ait été protégé des flammes. Il rapporta les textes chez lui et leur rendit hommage quotidiennement. Un jour, un religieux visita la maison ; le marchand offrit de la nourriture et le bouvier offrit les textes. Pour cet acte de piété, le maître de maison et le bouvier reçurent la bénédiction du moine. Comme le maître de maison n'avait pas de descendance, ce qui devait arriver arriva et le pieux bouvier mourut pour se réincarner en tant que fils du maître de maison. Le temps passa et ce garçon intelligent devint un grand philosophe et un maître religieux, nommé Kundakunda. Cette histoire somme toute terrestre se poursuit dans les hauteurs des régions divines. Lorsque Kundakunda est devenu un grand maître, il fit un voyage par « translocation du corps » (*āhāraka-śarīra*) dans le *Pūrvavideha* où vit éternellement le seigneur Sīmandhara Svāmī. Kundakunda se serait présenté à son assemblée réunissant tous les êtres (*samavasaraṇa*), au cours de laquelle il aurait atteint l'éveil. On trouve cette référence dans le *Darśanasāra* de Devasena (x^e siècle) et dans le commentaire de Jayasena sur le *Pañcāstikāya*. Ce voyage est aussi mentionné à propos de deux autres grands philosophes des v^e-vi^e siècles, reconnus par les digambara, Umāsvāti et Pūjyapāda²⁸.

Le plan du livre est basé sur les neuf principes fondamentaux (*padārtha*) définis par la doctrine jaina. Ils constituent ici les chapitres 1 à 9, à l'exception du chapitre 3 dévolu au karman et à ses agents causals. Les principes du karman favorable (*puṇya*) et défavorables (*pāpa*) sont par ailleurs traités dans le même chapitre (4). Il faut noter dès à présent que ces principes fondamentaux sont aussi connus sous le terme « *tattva* » et sont alors au nombre de sept. Cette énumération apparaît principalement sous la plume de l'autre grand philosophe jaina, Umāsvāti, reconnu par les digambara comme par les śvetāmbara. Dans le *Tattvārthasūtra*, son texte majeur qui sert de référence à la communauté en matière de doctrine, Umāsvāti définit sept principes fondamentaux

²⁸ Voir Upadhye, *idem*, p. 6 ; Kristi Wiley, *Historical dictionary of Jainism*, Lanham, 2004, p. 199.

que sont les neuf cités par Kundakunda moins les karman favorables et défavorables²⁹. Par ailleurs, le principe d'asservissement (*bandha*), placé ici avant la délivrance – car la délivrance est une délivrance de l'asservissement –, est placé par Umāsvāti entre l'influx karmique (*āsrava*) et l'arrêt de cet influx (*saṃvara*). Il semble donc, et on le verra dans la suite du texte de façon flagrante, que Kundakunda attire l'attention sur le karman et il n'est pas si étonnant qu'il veuille accentuer ce trait en incluant la distinction, pour lui fondamentale, entre les karman favorables et les karman défavorables en ce que son innovation majeure consiste à dire que l'un et l'autre sont une source d'asservissement – un point sur lequel nous aurons à revenir au fil de ce travail. Ce plan inspiré par les *padārtha*, nous l'avons séparé en quatre parties : la première tâche de définir le soi et le non-soi ; la deuxième présente les agents causals du karman et le danger de s'appuyer sur un karman qui serait favorable à de meilleures destinées ; la troisième décrit les différentes étapes de destruction du karman jusqu'à la délivrance ; la quatrième isole le dernier chapitre qui fait l'éloge de la connaissance, instrument par excellence de la délivrance, dont on peut légitimement se demander s'il est de la même autorité que le reste du texte.

1. Définition du soi

Dans la strophe liminaire, Kundakunda annonce qu'il va proférer le « *Samayapāhuḍa* » (sk. *Samayaprābhṛta*), dans la logique des « Offrandes » chères à son style. Ce titre signifie d'abord que le terme « *sāra* » a été employé ultérieurement à la composition : « *samayasāra* » apparaît à la strophe 142 mais bien pour signifier la quintessence du soi elle-même et non le titre de l'œuvre. On note par ailleurs que l'auteur fait diversion, camoufle légèrement le propos du texte sous un titre qui peut sembler tout à fait innocent : mise à part l'unité de temps, « l'instant », le terme *sam-aya* désigne une « rencontre », « le fait de venir au même endroit ». Par extension, il signifie « l'absorption », l'absorption en soi en vue de la réalisation du soi³⁰. Le lecteur avide de connaissance sur le soi attendrait plutôt un titre employant de prime abord le terme « *ātman* ». C'est donc aux commentateurs que revient le privilège de rétablir le sens de ce titre caché, et notamment

²⁹ Sur cette discussion, voir l'introduction de Jayandra Soni au volume « Jain philosophy » de Karl H. Potter (ed.), *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, volume 10, Delhi, 2007, p. 7-10.

³⁰ J. L. Jaini insiste sur cette définition : « The name *Samayasāra* may also be derived from, and is certainly justified by, the use of the word *Samaya*, so frequently made by the author, in the sense of absorption or realisation. *Sva-samaya* or Self-absorption is the central Goal to be aimed at by the Soul struggling to be free from the fetters of the mundane bondage of Karmas » (Jaini, SBJ, p. 2). Pour Zaveri et Mahendrakumar, le terme « *samaya* » signifie « pure soul », par comparaison à « *jīva* » traduit par « soul » (voir ZMK commentaire de la strophe 4).

à Jayasena qui exprime clairement la synonymie entre « *samaya* » et « *ātman* », entre « *prābhṛta* » et « *sāra* », dans sa glose de la première strophe³¹.

Dès la deuxième strophe, Kundakunda pose la question du soi : l'âme (*jīva*) est une substance (*dravya*) dont la principale caractéristique est la conscience (*cetanā*). Elle est prisonnière des particules karmiques (*karma-pradeśa*), qui procèdent de la matière physique (*pudgala*) relevant des substances inanimées (*ajīva*). L'objet du texte sera de débarrasser le « soi pur » (*sva-samaya*) des « autres » substances qui relèvent du non-soi (*para-samaya*, puis *parātman*)³². Ce soi pur doit suivre pour cela la doctrine jaina en se laissant absorber dans les Trois Joyaux que sont la Croyance, la Connaissance et la Conduite droites (*samyag-darśana-jñāna-caritra*), au moins du point de vue conventionnel – car Kundakunda met rapidement à l'écart ce Triple Joyau d'un point de vue absolu (SS 7). La première partie du texte (SS 7-16) est en effet consacrée à définir les caractéristiques générales des deux points de vue que l'on peut adopter sur le fait religieux. Le point de vue conventionnel trouve son utilité pour « faire comprendre » (*gāheduṃ*) les théories abstraites du point de vue absolu, un peu à la manière d'une « traduction » qui permet à une personne étrangère à la langue prononcée de comprendre le propos (SS 8). Le terme « *niścaya* » n'apparaît d'ailleurs pas tout de suite (SS 16). Kundakunda emploie d'abord le terme de point de vue « pur » (*śuddha-naya*), dans un chapitre sur le soi où il est avant tout question de sa pureté intrinsèque. Cette véritable nature du soi est alors décrite par l'auteur (SS 18-38) qui prévient l'aspirant à la délivrance contre les fausses idées d'appartenance du type « je suis cela » ou « ceci est à moi ». Kundakunda démontre en effet la différence là encore des points de vue : le point de vue conventionnel présente l'âme et le corps comme deux choses ne faisant qu'une, alors que le point de vue absolu les sépare pour rendre au soi sa pureté matérielle (SS 27). Kundakunda démontre alors la différenciation entre le soi pur et l'activité cognitive (SS 36-37). La définition du soi est donnée à la fin de la démonstration : « je suis un, pur, fait de perception et de connaissance, incorporel de toute éternité » (SS 38).

³¹ *kiṃ Samayapāhuḍaṃ Samayaprābhṛtaṃ samyag ayaḥ bodho yasya bhavati sa samaya ātmā, athavā samaṃ ekībhāvenāyanaṃ gamanaṃ samayaḥ prābhṛtaṃ sāraṃ sārāḥ śuddhāvasthā samayasāyātmanaḥ prābhṛtaṃ Samayaprābhṛtaṃ, athavā samaya eva prābhṛtaṃ Samayaprābhṛtaṃ* (éd. Jain, RJS, p. 5).

³² Chakravarti distingue entre le soi pur et le soi empirique: “The first part of the word *Samaya* means the Self, the knower, (...) the author takes up for discussion the two kinds of Self, the Pure One which is termed as *sva-samaya*, and the Impure One which is designated as *para-samaya*. The latter refers to the empirical ego and the former to the pure ego which transcends the empirical conditions” (Chakr. p. 2).

Kundakunda expose ensuite (SS 39-43) les différentes doctrines indiennes sur le soi, considérés par les tenants du point de vue absolu (*nicchayavādī*), c'est-à-dire par les jaina les plus avancés philosophiquement, comme des tenants du non-soi (*parappavādī*). Face à toutes ces doctrines, le jainisme kundakundien affirme (SS 44-48) que les états psychiques (*bhāva*), mis à tort sur le compte du soi, proviennent en définitive d'une transformation des substances karmiques (*poggala-davva-pariṇāma*) : l'identification entre le soi et les différents états psychiques a été mise en place par le point de vue conventionnel, mais d'un point de vue absolu, il n'en est rien. Pour mettre les choses au clair, Kundakunda utilise un mode de description « apophatique » du soi (SS 49-56), dans un chapitre devant évoquer les contours de ce qu'il n'est pas (*ajīva*). En l'occurrence, Kundakunda affirme que le soi ne connaît d'échelons d'aucune sorte (SS 53-54) et renvoie au point de vue conventionnel la théorie des échelles de réalisation spirituelle qui auront un vif succès à partir du X^e siècle, jusqu'au XVII^e siècle. La conclusion de tout ce que le soi n'est pas est exprimée clairement (SS 56) : les états, de la couleur à l'échelle des qualités, sont apparentés à l'âme par le point de vue conventionnel, mais aucun de ces états n'existe pour le soi d'un point de vue absolu. La fin du second chapitre (SS 61-68) est une démonstration de la pureté intrinsèque du soi telle qu'elle est définie par le point de vue absolu.

1.1 Chapitre 1 : Le soi (*jīva*)

vandittu savva-siddhe dhuvam acalam aṇovamaṃ gadiṃ patte /

vocchāmi Samayapāhuḍam iṇamo suya-kevalī-bhaṇiyaṃ // SS_1 //

Après avoir rendu hommage à tous les Êtres Réalisés qui ont atteint une destinée stable, immuable et incomparable, je vais dire cette Offrande du Soi qui a été prononcée par les Omniscients connaisseurs des Écritures.

jīvo caritta-daṃsaṇa-ṇāṇa-tṭhido taṃ hi sa-samayaṃ jāṇa /

poggala-kammuvadesa*-tṭhiyaṃ ca taṃ jāṇa para-samayaṃ // SS_2 //

L'âme absorbée dans la Conduite, la Croyance et la Connaissance droites, sache que c'est elle le soi pur ; et celle qui est absorbée par les particules de matières karmiques, sache qu'elle est le soi impur³³.

* ZMK donnent : « *kammupadesa* » et glosent « *karma-pradeśa* ».

³³ La différence entre *sva-samaya* et *para-samaya* n'apparaît que dans cette strophe. Ailleurs l'auteur marquera plutôt la différence entre *jīva* et *ajīva*.

eyatta-ñicchaya-gado samao savvattha sundaro loe /

bandha-kahā eyatte teṇa viṣaṃvādiṇī hoi // SS_3 //

Le soi qui est allé à la conviction de l'unité est le plus beau de tous dans le monde. C'est pourquoi cette histoire d'asservissement³⁴ à propos de l'unité est une contradiction.

suda-paricidāṇubhūdā savvassa vi kāma-bhoga-bandha-kahā /

eyattass' uvalaṃbho ṇavari ṇa sulabho vibhattassa // SS_4 //

Cette histoire de désir, de jouissance et d'asservissement a été entendue, expérimentée et ressentie par tout le monde. Seulement l'obtention de l'unité différenciée³⁵ n'est pas facile à atteindre.

taṃ eyatta-vibhattaṃ dāe 'haṃ appaṇo sa-vihaveṇa /

jadi dāejja paṃāṇaṃ cukkiṇṇa chalaṃ ṇa ghattavvaṃ // SS_5 //

Je vais démontrer en quoi cette unité est différenciée, dans la mesure de mes capacités. Si je le démontre, je fais autorité ; si j'échoue, on ne doit pas m'accuser de tromperie³⁶.

³⁴ Kundakunda emploie le terme, inhabituel dans un texte philosophique, de *kahā* (sk. *kathā*) « histoire ». Les deux seules occurrences sont cette strophe et la suivante, qui sont des strophes introductives. Peut-être le terme est-il à rapprocher de « *nāṭaka* », cette pièce de théâtre qui est censé mettre en scène le soi (*jīva*) dans son émancipation (*mokṣa*) de l'emprise du karman ? Banārasīdās emploiera lui aussi le terme *kathā* en composition notamment avec *jñāna*, la connaissance.

³⁵ L'expression « *eyattassa vibhattassa* », en concaténation avec la strophe suivante, désigne l'unité différenciée de ce qui n'est pas elle, ou encore (selon ZMK) l'unité tripartite, répartie selon les Trois Joyaux, vers qui renvoient les adjectifs verbaux. "The use of three words *suda*, *paricida* and *aṇubhūda* is significant. *Suda* refers to knowledge (*jñāna*), *paricida* to world-view (*darśana*), and *aṇubhūda* to conduct (*cāritra*)". Les auteurs prennent par ailleurs le terme *vibhakta*, comme « that which is free from attachment ».

³⁶ Contrairement à ZMK qui voient dans « *appaṇo* » l'expression du « transcendental self », il ne semble pas que le terme soit pris ici au sens fort. Chakravarti traduit « *appaṇo vihaveṇa* » par « As far as I can », Jaini par « on the strength of my (own self-realisation) ». Ces capacités (*vibhava*) sont d'ailleurs décrites par Jayasena : *appaṇo savihaveṇa ātmanaḥ svakīyaṃ ativihavena āgama-tarka-paramaguru-upadeśa-svasaṃvedana-pratyakṣeṇa iti*. Elles sont une perception directe du soi (*sva-saṃvedana-pratyakṣa*), mêlée à une connaissance due à l'enseignement des maîtres (*paramagurūpadeśa*), à l'investigation (*tarka*) et à la doctrine (*āgama*). Kundakunda s'adresse, comme souvent au début des joutes philosophiques, à son interlocuteur pour prévenir que s'il arrive à le convaincre, alors il gagne la joute et son texte fait autorité, mais s'il n'arrive pas à le convaincre, la faute ne lui incombe pas ; il ne faut pas prendre son discours pour une tromperie car il sera allé au bout de ses forces et de ses capacités.

ṇavi hodi appamatto ṇa pamatto jāṇago du jo bhāvo /
evaṃ bhaṇanti suddhā* ṇādā jo so du so ceva // SS_6 //

L'état réel [du soi] n'est ni vigilant ni négligent, il est conscient³⁷. Ainsi parlent les purs connaisseurs. Cet état est cela et seulement cela.

* ZMK « *suddham* »

vavahāreṇ' uvadissadi ṇāṇissa caritta-damṣaṇaṃ ṇāṇaṃ /
ṇavi ṇāṇaṃ ṇa carittaṃ ṇa damṣaṇaṃ jāṇago suddho // SS_7 //

La Conduite, la Croyance et la Connaissance [droites] sont indiquées pour le connaisseur d'un point de vue conventionnel, mais [d'un point de vue absolu] il n'y a ni Connaissance, ni Conduite, ni Croyance [droites]³⁸. Le [soi] conscient est pur³⁹.

jaha ṇavi sakkam aṇajjo aṇajja-bhāsaṃ viṇā u gāheduṃ /
taha vavahāreṇa viṇā paramatthuvadesaṇaṃ asakkaṃ // SS_8 //

De même qu'un étranger n'est pas capable de comprendre sans passer par sa propre langue, de même il est impossible d'enseigner la réalité suprême sans passer par le point de vue conventionnel⁴⁰.

jo hi sudeṇ' abhigacchai appāṇaṃ iṇaṃ tu kevalaṃ suddhaṃ /
taṃ suya-kevalim isiṇo bhaṇanti loya-ppadīva-yarā // SS_9 //

Celui qui, à l'aide des Écritures, appréhende ce Soi isolé et pur⁴¹, les sages qui font la lumière sur le monde l'appellent un connaisseur des Écritures.

³⁷ *jāṇago* désigne directement le soi, qui est « fait de connaissance » (*jñānaka*). On note la référence, importante dans le présent contexte, aux *guṇasthāna* : le 7^e échelon (*apramatta-virata*) marque une étape décisive dans la progression où l'on passe de la négligence à la vigilance. Cependant, l'état réel du soi dépasse cette distinction.

³⁸ Cette strophe marque d'entrée de jeu l'apogée de la différence entre les deux points de vue : le Triple Joyau n'est là que pour aider l'adepte dans son cheminement spirituel, mais il ne concerne en rien le soi suprême, intrinsèquement pur, uniquement fait de connaissance.

³⁹ Le terme *jāṇaga* (sk. *jñānaka*) désigne le soi suprême (*paramātman*) « fait de connaissance ».

⁴⁰ Strophe importante (citée par B. Bhatt, « On the Epithet *nāṭaka* », p. 433) qui définit l'articulation entre les deux points de vue. Cette articulation sera bien comprise par les auteurs ultérieurs, jusqu'à Rājacandra qui invite à utiliser les deux points de vue dans la course à la réalisation (voir *infra*, Partie 3, chap. 3).

⁴¹ Le soi est défini par deux adjectifs, *kevala*, « seul, isolé, absolu », et *suddha* « pur ». La strophe insiste sur le savoir écrit/révéle (*śruta*) à propos du soi qui est censé tout connaître. La connaissance scripturaire n'est pas une fin en

jo suya-ñāṇaṃ savvaṃ jāṇai suya-kevaliṃ tam āhu Jiṇā /
ñāṇaṃ appā* savvaṃ jamhā suya-kevalī tamhā // SS_10 //

Celui qui possède entièrement la connaissance des Écritures, les Jina l'appellent un connaisseur des Écritures. Du fait que le soi [est] toute la connaissance, il est aussi [appelé] connaisseur des Écritures⁴².

* ZMK : « *suda-ñāṇaṃ āda* »

vavahāro 'bhūdattho bhūdattho desido du suddha-ṇao /
bhūdattham assido khalu sammādiṭṭhī havadi jīvo // SS_11 //

Le point de vue conventionnel n'a pas pour objectif l'absolu⁴³ ; c'est le point de vue pur qui a pour objectif l'absolu, ainsi qu'il a été démontré. Lorsqu'elle a trouvé refuge dans l'absolu, l'âme possède alors une croyance droite.

suddho suddhādeso nādavvo parama-bhāva-darisīhiṃ /
vavahāra-desido puṇa je du aparame tṭhidā bhāve // SS_12 //

Le point de vue pur, indiqué pour les [âmes] pures, doit être connu des chercheurs de l'état suprême. Par contre, le point de vue conventionnel est indiqué pour les [âmes] tenues à l'état non-suprême.

bhūdatthenābhigadā jīvājīvo ya puṇṇa-pāvaṃ ca /
āsava-saṃvara-ñijjara-bandho makkho ya sammattaṃ // SS_13 //

L'orthodoxie jaina, c'est avoir compris d'un point de vue absolu ce que sont les substances animées et inanimées, les karman favorables et défavorables, l'influx karmique, l'arrêt de l'influx karmique, l'élimination du karman, l'asservissement et la délivrance⁴⁴.

soi ; elle est vue plutôt comme un moyen de connaissance du soi. Yogīndu préviendra d'ailleurs avec insistance sur le fait que la connaissance des textes sans connaissance du soi est parfaitement inutile (cf. *infra* Partie 2 § 1.3).

⁴² Chakravarti mentionne deux niveaux : le *vyavahāra-śrutakevalin* qui connaît les textes et le *niścaya-śrutakevalin* qui connaît le soi (Chakr. p. 21). Par ailleurs, Kundakunda exprime ici une partie de la théorie de la connaissance des jaina : le soi est capable, de façon inhérente, de connaître chaque chose, dont les Écritures, mais cette capacité est obstruée par le karman de type *jñānāvaraṇīya*.

⁴³ L'absolu est « un objet qui a existé, qui existe vraiment » (*bhūtārtha*).

⁴⁴ Après une introduction (*pīṭhikā*) autour des deux points de vue philosophiques, Kundakunda énonce les neuf principes (*padārtha*) qui vont structurer son texte.

jo passadi appāṇaṃ abaddha-putṭhaṃ aṇaṇṇayaṃ ṇiyadaṃ /
avisesam asaṃjuttaṃ taṃ suddha-nayaṃ viyāṇīhi // SS_14 //

Celui qui voit le soi comme non attaché et non touché, non autre que lui-même, fixé en lui-même, non différencié, non combiné, reconnais-le comme possédant un point de vue pur⁴⁵.

jo passadi appāṇaṃ abaddha-putṭhaṃ aṇaṇṇam avisesam /
apadesa-sutta-majjhaṃ* passadi Jiṇa-sāsaṇaṃ savvaṃ // SS_15 //

Celui qui voit le soi comme non attaché et non touché, non autre que lui-même, non différencié, comprend l'ensemble de la doctrine des Jina consignée dans les textes.

* ZMK : « *apadesa-santa-majjhaṃ* ».

daṃsaṇa-ṇāṇa-carittāṇi sevidavvāṇi sāhuṇā ṇiccaṃ /
tāṇi puṇa jāṇa tiṇṇi vi appāṇaṃ ceva ṇicchayado // SS_16 //

Les moines se doivent toujours de servir la Croyance, la Connaissance et la Conduite droites. Mais sache que du point de vue absolu ces trois-là ne sont rien d'autre que le soi⁴⁶.

jaha ṇāma kovi puriso rāyāṇaṃ jāṇiūṇa saddahadi /
to taṃ aṇucaradi puṇo atthattṭhō payatteṇa // SS_17 //
evaṃ hi jīva-rāyā ṇādavvo taha ya saddahedavvo /
aṇucaridavvo ya puṇo so ceva du mokkha-kāmeṇa // SS_18 //

De même qu'un homme commun croit en son roi après l'avoir reconnu comme tel, et par là-même, désireux de richesse, le sert avec effort,
de même on doit reconnaître le soi – le roi – et croire en lui. Celui qui aspire à la délivrance doit donc le servir.

⁴⁵ *suddha-nayaṃ* est lu comme un *bāhuvrīhi*, ce que ne font pas Zaveri et Mahendra Kumar : “The view which recognizes the pure self as [totally] free from bondage (...) is called pure point of view”. Cette strophe dessine un portrait en creux du soi par rapport à ce qu'il n'est pas, dans une démarche « apophasique » chère aux réflexions sur l'absolu dans le monde indien (dans le style des *upaniṣad*) que l'on retrouve aussi dans la mystique chrétienne depuis le Pseudo-Denys. Kundakunda utilisera souvent ce procédé (cf. *infra* strophes 49-55).

⁴⁶ Cette strophe, qui marque la première occurrence du terme « *niścaya* », vise à frapper le lecteur. Kundakunda fait une différence entre le *vyavahāra-ratnatraya* et le *niścaya-ratnatraya*, c'est-à-dire entre la méthode (*sādhana*) qui est de conformer son existence selon le Triple Joyau, et le but à atteindre (*sādhya*) qui est de réaliser que le Triple Joyau n'est rien d'autre que le soi (cf. Chakr.).

kamme ṇokammamhi ya aham idi ahayaṃ ca kamma-ṇokammaṃ /
jā eṣā khalu buddhī appaḍibuddho havadi tāva // SS_19 //

« Le “Je” se situe dans la matière karmique et la matière grossière » et « Je suis la matière karmique et la matière grossière » : tant que ces pensées sont présentes, on manque de discernement.⁴⁷

aham edaṃ edam ahaṃ aham edassa hi atthi* mama edaṃ /
aṇṇaṃ jaṃ para-davvaṃ sacittācitta-missaṃ vā // SS_20 //
āsi mama puvvaṃ edaṃ edassa ahaṃ pi āsi puvvaṃ hi** /
hohi puṇo vi mama edaṃ aham edaṃ cāpi hossaṃi // SS_21 //
edaṃ tu asaṃbhūdaṃ āda-viyappaṃ karedi saṃmūḍho /
bhūdatthaṃ jāṇanto, ṇa karedi du taṃ asaṃmūḍho // SS_22 //

« Je suis cela, cela est moi, j’appartiens à cela, cela est à moi, cela que sont les biens d’un autre, animés, inanimés ou les deux mélangés.

Cela m’appartenait dans le passé, de même que j’étais cela dans le passé ; mais aussi dans le futur cela m’appartiendra et je serai cela. »

Voilà la fausse conception du Soi que développe l’égaré. Celui qui n’est pas égaré n’en développe pas, puisqu’il connaît la vérité.

* ZMK : « homi » ; ** « aham edaṃ cāvi puvva-kālamhi ».

aṇṇāṇa-mohida-madī majjham iṇaṃ bhaṇadi puggalaṃ davvaṃ /
baddham abaddhaṃ ca tahā jīvo bahu-bhāva-saṃjutto // SS_23 //

Egarée par l’ignorance, l’âme soudée à de multiples états psychiques, dit : « La substance matérielle, attachée ou non-attachée⁴⁸, est à moi ».

savvaṇhu-ṇāṇa-diṭṭho jīvo uvaoga-lakkhaṇo ṇiccaṃ /
kiha so poggala-davvī-bhūdo kiṃ bhaṇasi majjham iṇaṃ // SS_24 //

Appréhendée par la connaissance de l’omniscient, l’âme a pour attribut la capacité cognitive⁴⁹, de toute éternité. Comment peut-elle devenir une substance matérielle⁵⁰ ? Comment peux-tu dire « Ceci est à moi » ?

⁴⁷ Le *kamma* (sk. *karman*) désigne la matière karmique, les corps subtils, alors que le *ṇokamma* (sk. *nokarman*) désigne les molécules physiques qui constituent les corps organiques.

⁴⁸ D’après la traduction glosée de ZMK, la matière « attachée » (*baddha*) est par exemple le corps, les matières « détachées » (*abaddha*) sont par exemple les amis, la richesse, etc.

jadi so puggala-davvī-bhūdo jīvattam āgadam idaram /
to sakko vuttum jam majjham iṇam puggalam davvam // SS_25 //

On pourrait dire « cette substance matérielle est à moi » si et seulement si l'âme est devenue une substance matérielle, et si [la matière] a obtenu les caractéristiques d'une âme⁵¹.

jadi jīvo ṇa sarīram titthayarāyariya-saṁthudī ceva /
savvāvi havadi micchā ! teṇa du ādā havadi deho // SS_26 //

[Problème du disciple :] « Si l'âme n'est pas le corps, alors tous les éloges adressés aux Tīrthaṅkara et aux Ācārya sont faux ! C'est pourquoi [je pense que] le soi est identique au corps. »

vavahāra-ṇao bhāsadi jīvo deho ya havadi khalu ekko /
ṇa du ṇicchayassa jīvo deho ya kadāvi ekkaṭṭho // SS_27 //

[Solution du maître :] Le point de vue conventionnel affirme que l'âme et le corps ne font qu'un. Mais l'âme et le corps du point de vue absolu ne sont pas synonymes.

iṇam aṇṇam jīvādo deham poggalamayaṁ thuṇittu muṇī /
maṇṇadi hu saṁthudo vandido mae kevalī bhayavam // SS_28 //

En célébrant ce corps matériel qui est différent de l'âme, le sage pense en quelque sorte : « J'ai célébré et honoré le Seigneur omniscient ».

taṁ ṇicchaye ṇa jujjadi ṇa sarīra-guṇā hi honti kevaliṇo /
kevali-guṇe thuṇadi jo so taccam kevaliṁ thuṇadi // SS_29 //

⁴⁹ Cette strophe introduit le concept de *upayoga*, traduit ici par « capacité cognitive » (suivant N. Balbir et J.-P. Osier, glossaire de Nāgadeva, *La Défaite d'Amour*, Paris, 2004). N. Tatia traduit par « sentiment application » (glossaire du *Tattvārthasūtra*, Londres, 1994) et en avait donné la définition suivante : « *Upayoga* is consciousness in its state of activity. The soul is called *upayukta* or *upayogavān* when it is actually engaged in knowing something. Mere capacity for knowledge without actual knowledge is *labdhi*. » (*Studies in Jaina philosophy*, p. 56). Voir enfin J. Soni « *Upayoga, according to Kundakunda and Umāsvāti* », *JIP*, vol. 35, n°4 (2007), p. 299-311.

⁵⁰ Kundakunda marque ici la distinction entre les substances (*dravya*) : la substance « âme » (*jīva*) est la seule à avoir pour attribut la conscience (*upayoga, cetanā*), elle s'oppose donc à la substance « matière » (*pudgala*) qui est dépourvue de conscience (*ajīva*). C'est pourquoi nous traduisons « *pudgala-dravya* » par « substance matérielle ».

⁵¹ Le terme « *itara* » est glosé par Jayasena « *śarīra-pudgala-dravyam* » (RJS p. 54). On note aussi l'emploi de l'abstrait *jīvatta-* (sk. *jīvatva-*), “l'état d'âme”, “the state of the individual soul” (MW). La construction morphologique des substantifs abstraits, chère aux philosophes, sera employée par Kundakunda sur des termes fondamentaux (*jīvatta, kammatta, eyatta, kohatta, ṇānatta, paṇṇatta* par exemple).

Cela ne convient pas du point de vue absolu [car] l'omniscient ne possède pas de qualités corporelles. Celui qui célèbre les qualités de l'omniscient⁵² célèbre réellement l'omniscient.

ṇayarammi vaṇṇide jaha ṇa vi raṇṇo vaṇṇaṇā kadā hodi /
deha-guṇe thuvvante ṇa kevali-guṇā thudā honti // SS_30 //

En décrivant la capitale [d'un roi], on ne fait pas la description du roi ; de même, en chantant les qualités corporelles [d'un omniscient], on ne chante pas les qualités de l'omniscient.

jo indie jīṇittā ṇāṇa-sahāvādhiaṃ muṇadi ādaṃ /
taṃ khalu jidindiyaṃ te bhaṇanti je ṇicchidā sāhū // SS_31 //

Celui qui réalise le soi rempli de sa véritable nature faite de connaissance⁵³ après avoir vaincu le domaine des sens, les religieux versés dans l'absolu l'appellent le « vainqueur des sens ».

jo moḥaṃ tu jīṇittā ṇāṇa-sahāvādhiaṃ muṇadi ādaṃ /
taṃ jida-moḥaṃ sāhuṃ paramatṭha-viyāṇayā vinti // SS_32 //

Celui qui réalise le soi rempli de sa véritable nature faite de connaissance après avoir vaincu l'égarement, ceux qui connaissent la réalité suprême appellent ce sage le « vainqueur de l'égarement ».

jida-moḥassa du jaiyā khīṇo moho havijja sāhussa /
taiyā du khīṇa-moho bhaṇṇadi so ṇicchaya-vidūhiṃ // SS_33 //

Et quand l'égarement est complètement détruit par le sage déjà vainqueur de l'égarement⁵⁴, ceux qui connaissent le point de vue absolu l'appellent le « destructeur de l'égarement ».

ṇāṇaṃ* savve bhāve paccakkhādi ya pare tti ṇādūṇa /
tamhā paccakkhāṇaṃ ṇāṇaṃ ṇiyamā muṇedavvaṃ // SS_34 //

⁵² *kevali-guṇe*, accusatif pluriel, est attesté uniquement dans RJŚ, les deux autres éditions donnent un nominatif singulier (*kevali-guṇo*) glosé comme un accusatif pluriel.

⁵³ Le soi (*āda*) est qualifié de *ṇāṇa-sahāvādhiaṃ* (sk. *jñāna-svabhāva-adhika*) car il est supérieur au domaine des sens du fait de ses qualités que sont la conscience et la connaissance pures, comme l'indique Jayasena : *śuddha-jñāna-cetanā-guṇenādhikaṃ* (RJŚ p. 58).

⁵⁴ Comme pour le karman qui connaît trois phases (influx, arrêt, élimination), vaincre l'égarement est une étape préliminaire à la destruction de l'égarement.

La connaissance rejette l'ensemble des états psychiques, les sachant étrangers [au soi]. C'est pourquoi le renoncement de type *pratyākhyāna* doit nécessairement être reconnu comme [résultant de] la connaissance⁵⁵.

* ZMK : « *savve bhāve jamhā paccakkhādī* » (le terme *ñāṇaṃ* ne figure pas).

jaha ṇāma ko vi puriso para-davvam iṇaṃ ti jāniduṃ cayadi* /

taha savve para-bhāve ṇāṇa vimuṃcade ṇāṇī // SS_35 //

De même qu'un homme ordinaire renonce aux biens des autres en les ayant reconnus comme tels, de même le savant abandonne tout ce qu'il sait être des états psychiques étrangers [au soi].

* ZMK : « *muyadi* ».

ṇatthi mama ko vi moho bujjhadi uvaoga eva aham ekko /

taṃ moha-ṇimamattaṃ samayassa viyāṇayā vinti // SS_36 //

Aucun égarement ne m'appartient ; c'est la capacité cognitive qui comprend ; je suis un. Les connaisseurs du soi appellent cela de l'indifférence⁵⁶ vis-à-vis de l'égarement.

ṇatthi mama dhamma ādī bujjhadi uvaoga eva aham ekko /

taṃ dhamma-ṇimamattaṃ samayassa viyāṇayā vinti // SS_37 //

Aucun principe tel que le mouvement, etc., ne m'appartiennent ; c'est la capacité cognitive qui comprend ; je suis un. Les connaisseurs du soi appellent cela de l'indifférence vis-à-vis des principes tels que le mouvement⁵⁷.

aham ekko khalu suddho daṃsaṇa-ñāṇamaṇi sadārūvī /

ṇavi atthi majjha kiṃcivi aṇṇaṃ paramāṇumittaṃ pi // SS_38 //

Conclusion : je suis un, pur, fait de perception et de connaissance, incorporel depuis toujours⁵⁸. Toute autre chose ne m'appartient pas, pas même un atome.

⁵⁵ *Pratyākhyāna* est un processus de rejet de tout ce qui est étranger au soi. Il fait partie des *Āvaśyaka* en tant que renonciation à certaines nourritures, activités, etc. (voir Williams, *Jaina Yoga*, p. 207).

⁵⁶ Le *nirmamatva* est le fait de ne pas prendre les choses pour soi (*mama*), un détachement, un désintéressement, une indifférence (SNR 374b).

⁵⁷ Les sept principes (*tattva*) sur lesquels repose la doctrine jaina sont écartés du domaine d'application du soi.

⁵⁸ Cette strophe conclusive rappelle le vocabulaire technique attribué à la définition du soi, avec lequel il faut s'identifier (*aham*), qui est unique (*eka*), pur (*suddha*) et sans forme (*arūpī*), des termes à fort consonnance upaniṣadique.

1.2 Chapitre 2 : Le non-soi (*ajīva*)

appāṇam ayāṇantā mūḍhā du parappavādiṇo keī /

jīvaṃ ajjhavasāṇaṃ kammaṃ ca tahā parūvinti // SS_39 //

Ignorant le soi, certains égarés, tenants du non-soi, décrivent l'âme comme étant un état émotionnel⁵⁹ et une matière karmique.

avare ajjhavasāṇesu tivva-mandāṇubhāvayaṃ jīvaṃ /

maṇṇanti tahā avare ṇokammaṃ cāvi jīvo tti // SS_40 //

D'autres pensent que dans ses états émotionnels l'âme connaît des intensités fortes ou faibles. D'autres encore considèrent que l'âme est une matière karmique grossière.

kamass' udayaṃ jīvaṃ avare kammāṇubhāyaṃ icchanti /

tivvattaṇa-mandattaṇa-guṇehiṃ jo so havadi jīvo // SS_41 //

D'autres pensent que l'âme est une manifestation du karman, une portion secondaire du karman. Ils veulent que l'âme existe grâce aux qualités [karmiques] d'intensité et de faiblesse.

jīvo kammaṃ udayaṃ doṇṇi vi khalu ke vi jīvaṃ icchanti /

avare saṃjogeṇa du kammāṇaṃ jīvaṃ icchanti // SS_42 //

Certains veulent que l'âme soit à la fois un principe animé et une matière karmique. D'autres encore veulent que l'âme existe grâce à une combinaison de plusieurs karman.

evaṃ-vihā bahu-vihā param appāṇaṃ vadanti dummehā /

te ṇa du para-ppavādī ṇicchaya-vādīhiṃ ṇiddiṭṭhā // SS_43 //

⁵⁹ L'*ajjhavasāṇa* (sk. *adhyavasāna*) est d'abord un effort, une énergie (MW : attempt, effort, energy, perseverance), mais il est passé dans le vocabulaire technique jaina pour désigner l'attitude, l'état, l'humeur du psychisme. Chakravarti traduit par « psychic state such as desire etc. en suivant Amṛtacandra : *naisargika-rāga-dveṣa-kalmāṣitam adhyavasānam eva*, « tâcheté de passions naturelles telles que le désir ou l'adversité ». Le PSM définit le terme par la pensée, la réflexion, l'activité de l'esprit (*cintana*, *vicāra*, *ātma-pariṇāma*, PSM 24b). Glasenapp décrit l'*ajjhavasāya* comme « the tenor of the mind, the attitude of the mind, the mood of the mind » (*Doctrine of Karman*, p. 94) ; ZMK glosent par « emotional afflictions such as attachment & repulsion. They are produced by the fruition of the deluding *karma*. When this *karma* is destroyed there is neither attachment nor repulsion. Hence emotions cannot be identical to the soul. » Voir l'article récent de K. Wiley, « The Significance of Adhyavasāya in Jain Karma Theory », *International Journal of Jaina Studies*, 2011.

De nombreux abrutis⁶⁰ de ce genre affirment l'identification du soi avec ce qui lui est étranger. Mais ils sont considérés par les tenants du point de vue absolu comme des tenants du non-soi⁶¹.

ede savve bhāvā poggala-davva-pariṇāma-ṇippanṇā /
kevali-jiṇehiṃ bhaṇiyā kiha te jīvo tti ucchanti // SS_44 //

Les Jina omniscients ont dit que tous ces états psychiques⁶² sont produits par la transformation des substances matérielles [i.e. karmiques]. Comment peuvent-ils être confondus avec l'âme ?

aṭṭha-vihaṃ pi ya kammaṃ savvaṃ puggalamayaṃ jiṇā vinti /
jassa phalaṃ taṃ vuccai dukkhaṃ ti vipaccamāṇassa // SS_45 //

Les Jina affirment que les huit types de karman sont entièrement constitués de matière. On appelle « douleur » le fruit de leur processus de mûrissement.

vavahārassa darisaṇaṃ uvadeso vaṇṇido jiṇavarehiṃ /
jīvā ede savve ajjhavasāṇādao bhāvā // SS_46 //

D'un point de vue conventionnel, l'enseignement donné par les excellents Jina [affirme que] les âmes sont tous ces états psychiques émotionnels⁶³.

rāyā hu ṇiggado tti eso bala-samudayassa ādeso /
vavahāreṇa du uccadi tatth' ekko ṇiggado rāyā // SS_47 //

⁶⁰ Le terme *durmedhas* (« à l'intelligence difficile ») va plus loin que les habituels « égarés » (*mūḍha*) qui rencontreront un vif succès dans les débats identitaires au XVII^e siècle et sous la plume de Banārasīdās notamment.

⁶¹ Les ignorants croient tout savoir mais ils sont tenus les tenants du point de vue absolu (*niścayavādin*) pour des connaisseurs de ce qui ne relève pas du soi (*para-ātman* ; *parātmavādin*). Kundakunda démonte point par point l'identification erronée du soi avec le non-soi : le soi est différent des états émotionnels (*adhyavasāya*), différent de la manifestation du karman (*karmodaya*), différent de l'intensité ou de la faiblesse de cette manifestation (*tivratva* et *mandatva*), différent des particules karmiques qui composent le corps grossier (*nokarman*), différent d'un mélange de matière animée et de matière karmique, différent d'une association entre plusieurs karman (*karma-saṃyoga*).

⁶² Le terme *bhāva* est essentiel. Il désigne les états qui ne peuvent être expérimentés que par l'âme (« state that distinguishes the soul » traduit N. Tatia, TS). En cela, il désigne la part « spirituelle » de notre condition d'être vivant, face à la part matérielle du *pudgala*.

⁶³ Pour appréhender le soi au début de l'enseignement, les Jina disent qu'il est proche des états psychiques. Ce n'est qu'en second lieu, lorsque l'enseignement porte sur le point de vue absolu, que les Jina séparent le soi et les états psychiques qui sont de l'ordre de l'« autre-que-le-Soi » (*parātman*).

On dit « Le roi est sorti » à la vue d'une revue militaire, mais on le dit d'un point de vue conventionnel. Dans le cas présent⁶⁴, le roi est sorti seul.

emeva ya vavahāro ajjhavasāṇādi-aṇṇa-bhāvāṇaṃ /
jīvo tti kado sutte tatth' ekko ṇicchido jīvo // SS_48 //

De la même manière, le point de vue conventionnel veut que l'âme soit faite d'états émotionnels et d'autres états psychiques. Mais dans la tradition considérée ici⁶⁵, d'un point de vue absolu, l'âme est une.

a-rasam a-rūvam a-gandham a-vvattaṃ cedaṇā-guṇam a-saddaṃ /
jāṇa a-liṅga-ggaṇaṃ jīvam a-niddiṭṭha-saṃthāṇaṃ // SS_49 //

Sache que l'âme est sans saveur, sans forme, sans odeur, imperceptible, ayant pour seule qualité la conscience, sans sonorité, impossible à saisir par des signes extérieurs⁶⁶, sa configuration n'a jamais été montrée.

jīvassa ṇatthi vaṇṇo ṇa vi gandho ṇa vi raso ṇa vi ya phāso /
ṇa vi rūvaṃ ṇa sarīraṃ ṇa vi saṃthāṇaṃ ṇa saṃhaṇaṇaṃ // SS_50 //

L'âme n'a pas de couleur, ni d'odeur, ni de saveur, ni de texture au toucher, ni de forme, ni de corps, ni de configuration, ni de solidité physique.

jīvassa ṇatthi rāgo ṇavi daso ṇeva vijjade moho /
ṇo paccayā ṇa kammaṃ ṇokammaṃ cāvi se ṇatthi // SS_51 //

L'âme n'a pas de passion ni de haine, on ne lui trouve pas non plus d'égarement, elle n'obéit pas aux conditions karmiques⁶⁷, elle n'a ni matières karmiques subtiles, ni matières karmiques grossières.

jīvasya ṇatthi vaggo ṇa vaggaṇā ṇeva phaḍḍhayā keī /
ṇo ajjhappa-ṭṭhāṇā ṇeva ya aṇubhāya-ṭṭhāṇā vā // SS_52 //

⁶⁴ Le « cas présent » (*tatra*), sujet du *Samayasāra*, est le point de vue absolu (*niścaya-naya*).

⁶⁵ Le terme *sutta* est plus large que « texte » : il désigne ce qui est porté par les textes, c'est-à-dire la pensée, la doctrine, la tradition.

⁶⁶ À l'absence de considération pour les signes extérieurs (*a-liṅga*- « qui n'a pas de marques », SNR 83b), Kundakunda consacrera un texte didactique, le *Liṅga-prābhṛta*.

⁶⁷ Les *paccayā* (sk. *pratyaya*) sont les conditions de développement des karman (voir *infra* strophe 109).

L'âme n'a pas d'atome, ni de molécule, ni quelque agrégat de molécules que ce soit, et elle ne connaît pas non plus de degré dans les états émotionnels, ni de degré dans la maturation des karman⁶⁸.

jīvassa ṇatthi keī jogga-tṭhāṇā ṇa bandha-tṭhāṇā vā /
ṇeva ya udaya-tṭhāṇā ṇo maggaṇa-tṭhāṇayā keī // SS_53 //

L'âme ne connaît pas d'échelon d'activité, ni d'échelon d'asservissement, elle ne connaît pas d'échelon de manifestation karmique, ni quelque échelon d'investigation⁶⁹.

ṇo ṭhidi-bandha-tṭhāṇā jīvassa ṇa saṃkilesa-tṭhāṇā vā /
ṇeva visohi-tṭhāṇā ṇo saṃjama-laddhi-tṭhāṇā vā // SS_54 //

L'âme ne connaît pas d'échelon dans la durée d'asservissement, ni d'échelon de tourments, elle ne connaît pas non plus d'échelon de pureté, ni même d'échelon d'acquisition du contrôle de soi.

ṇeva ya jīva-tṭhāṇā ṇa guṇa-tṭhāṇā ya atthi jīvassa /
jeṇa du ede savve poggala-davvassa pariṇāmā // SS_55 //

L'âme ne connaît pas d'échelon de développement biologique, ni même d'échelon des qualités. Car tout ceci résulte des modifications de la substance matérielle.

⁶⁸ Le terme *vagga* (sk. *varga*) désigne un « groupe d'objets de la même espèce » (SNR 628b) avec une « atomic potency » (Chakr.), et le terme *vaggaṇā* (sk. *vargaṇā*), un « groupe de *varga* », une molécule. Le commentaire d'Amṛtacandra définit les termes : « *śakti-samūha-lakṣaṇo vargo* » « un *varga* est un groupement d'énergie » ; « *varga-samūha-lakṣaṇā vargaṇā* » « une *vargaṇā* est un groupement de *varga* » ; « *manda-tīvra-rasa-karma-dala-viśiṣṭa-nyāsa-lakṣaṇāni sparaddhakāni* » « les *sparddhaka* sont des dépôts distincts de fragments karmiques qui ont des qualités telles que la mollesse, l'ardeur ou le goût » ; *varga*, *vargaṇā* et *sparddhaka* renvoient à la composition des particules karmiques car nous sommes ici en contexte karmique : le karman sous toutes ses formes ne doit pas être confondu avec le plan du soi (voir N. Tatia, *Studies*, p. 236).

⁶⁹ Cette strophe est particulièrement importante dans le présent contexte puisqu'elle introduit les notions d'échelons, d'échelles, de degrés (*sthāna*) ménagés par la doctrine jaina dans la conquête de la réalisation spirituelle. Ces échelles sont décrites dans le *Ṣaṭkhaṇḍāgama* et seront reprises en détail au X^e siècle par Nemicandra. Elles rencontreront un vif succès chez Banārasīdās (voir *infra* Partie 2 § 2-3). Si de nombreuses échelles existent bien (à côté des *guṇasthāna* et des *mārgaṇasthāna*, voir par exemple les *pāpasthāna* expliqués par Williams, *Jaina Yoga*, p. 206-7, liés à l'accomplissement du *pratikramaṇa* qu'il est recommandé de pratiquer pour les dix-huit sortes de fautes), Kundakunda accentue vraisemblablement la graduation théorique de chaque élément de doctrine pour insister sur la profusion d'échelles qui s'interconnectent, se croisent, se répondent, se complètent, jusqu'à former un véritable échaffaudage vers la libération, alors que la réalisation doit passer par la seule connaissance du soi.

vavahāreṇa du ede jīvassa havanti vaṇṇamādīyā /
guṇaṭhāṇantā bhāvā ṇa du keī ṇicchaya-ṇayassa // SS_56 //

Ces états, qui commencent par la couleur et qui finissent par l'échelle des qualités, appartiennent à l'âme d'un point de vue conventionnel. Aucun n'existe d'un point de vue absolu.

edehi ya saṃbandho jaheva khīrodayaṃ muṇedavvo /
ṇa ya hunti tassa tāṇi du uvaoga-guṇādhigo jamhā // SS_57 //

L'association de ces états doit donc être entendue comme l'association du lait et de l'eau. Ces éléments n'existent pas pour le [soi], puisqu'il est rempli de sa [seule] qualité qu'est l'activité cognitive.

panthe mussantaṃ passidūṇa logā bhaṇanti vavahārī /
mussadi eso pantho ṇa ya pantho mussade koī // SS_58 //

En voyant quelqu'un se faire voler en chemin, les gens conventionnels disent : « Ce chemin se fait voler ! ». Mais aucun chemin ne peut se faire voler.

taha jīve kammāṇaṃ ṇokammāṇaṃ ca passiduma vaṇṇaṃ /
jīvassa esa vaṇṇo Jīṇehi vavahārado utto // SS_59 //

De la même manière, en voyant la couleur des matières karmiques subtiles et grossières associée à l'âme, les Jina disent que cette couleur appartient à l'âme d'un point de vue conventionnel.

evaṃ gandha-rasa-phāsa-rūvā deho saṃṭhāṇa-m-āiyā je ya /
savve vavahārassa ya ṇicchayada-ṇhū vavadisanti // SS_60 //

Il en est de même pour l'odeur, la saveur, le toucher, la forme, le corps, la configuration, etc. Tout ceci relève du point de vue conventionnel. Ceux qui connaissent le point de vue absolu vont indiquer ce qu'il en est.

tattha bhavē jīvāṇaṃ saṃsāra-tthāṇaṃ honti vaṇṇādī /
saṃsāra-pamukkāṇaṃ ṇatthi du vaṇṇādao keī // SS_61 //

Dans cette existence, les âmes qui se tiennent dans le cycle des renaissances ont une couleur, etc. Mais les âmes qui sont libérées du cycle des renaissances n'ont pas de couleur, etc.

jīvo ceva hi ede savve bhāva tti maṇṇase jadi hi /
jīvassājīvassa ya ṇatthi viseso du de koī // SS_62 //

Si tu considères que l'âme est parfaitement identique à l'ensemble de ces états psychiques, alors il n'y a aucune différence entre le soi et le non-soi.

aha saṃsāra-tthāṇaṃ jīvāṇaṃ tujjha honti vaṇṇādī /

tamhā saṃsāra-tthā jīvā rūvittam āvaṇṇā // SS_63 //

Si, pour toi, les âmes qui se tiennent dans le cycle des renaissances ont une couleur, etc., dans ce cas les âmes qui se tiennent dans le cycle des renaissances ont obtenu une forme physique.

evaṃ poggala-davvaṃ jīvo taha-lakkhaṇeṇa mūḍha-madī /

ñivvāṇaṃ uvagado vi ya jīvattaṃ poggalo patto // SS_64 //

Dans ce cas, ô toi dont la pensée est erronée, l'âme est une substance matérielle, du fait des marques qui la distinguent, et une fois qu'elle a atteint l'extinction libératrice la matière [non consciente] aurait donc obtenu une condition d'âme [consciente].

ekkaṃ ca doṇṇi tiṇṇi ya cattāri ya pañca indiyā jīvā /

bādara-pajattḥ' -idarā payaḍḍiyo nāma-kammaṣṣa // SS_65 //

Les âmes possèdent un, deux, trois, quatre ou cinq sens, elles sont grossières et complètes ou bien subtiles et incomplètes : ce sont les variétés du karman de personnalité.

edehi ya ñivvattā jīva-tṭhāṇā du karaṇa-bhūḍāhiṃ /

payadḍhiṃ poggala-m-añhiṃ tāhiṃ kaha bhaṇṇade jīvo // SS_66 //

L'échelle des âmes est produite par ces variétés karmiques faites de matière ; elles en sont la cause même. Comment peut-on dire qu'elles sont l'âme ?

pajjattāpajjattā je suhumā bādarā ya je ceva* /

dehassa jīva-saṇṇā sutte vavahārado uttā // SS_67 //

Les [âmes] sont complètes ou incomplètes, subtiles ou grossières. Dans la tradition, ces termes techniques décrivant l'âme sont appliqués au corps d'un point de vue conventionnel.

* ZMK : « jīvā ».

mohaṇa-kammaṣṣ' udayā du vaṇṇidā je ime guṇatṭhāṇā /

te kaha havanti jīvā je ñiccam acedaṇā uttā // SS_68 //

Et ces échelons de qualités sont considérés comme des manifestations du karman d'égarement. Eux dont on dit toujours qu'ils sont dépourvus de conscience, comment peuvent-ils être des âmes ?

2. La mécanique du karman

Dans un texte annonçant la « quintessence du soi », Kundakunda cherche avant tout à faire comprendre à ses lecteurs/auditeurs la différence primordiale qui existe entre le soi et les influx karmiques (71). Après avoir décrit les principales caractéristiques du soi dans les deux chapitres précédents, il va accentuer son propos sur le karman et sur la connaissance, celle-là permettant de déraciner celui-ci. Le soi, identifié comme « connaisseur » (*ñāṇī*, sk. *jñānin-*), « fait de connaissance » (*jñāo*, sk. *jñānaka-*), ne doit pas se laisser modifier, transformer par les substances étrangères à sa pureté intrinsèque (76-79). Kundakunda expose le mécanisme circulatoire du karman : un état psychique (*bhāva*) comme la colère, l'aversion, etc., transforme la matière en matière « karmique », laquelle transformera le soi et lui fera confondre le soi avec l'état psychique (« je suis en colère »). Ceci étant entendu d'un point de vue conventionnel, car d'un point de vue absolu (83) le soi ne peut pas être transformé car il est l'agent de son propre état psychique. D'un point de vue conventionnel (84), on dit que le soi produit des matières karmiques et éprouve leur maturation. Le balancement entre les deux points de vue, comme on le verra, émaille le texte d'un bout à l'autre, Kundakunda prenant le temps à chaque nouvelle étape de décrire les enjeux de l'un et de l'autre, même s'il finira par affirmer que la « quintessence du soi » (*samayasāra*), qui donne son nom au texte, dépasse totalement la distinction entre les deux points de vue (142-144) !

Cette partie introduit par ailleurs des notions fondamentales comme la capacité cognitive (*uvaogo*, sk. *upayoga*) ou les conditions de développement de l'influx karmique (*paccaya*, sk. *pratyaya*). La capacité cognitive est « pure et sans défaut » (90) et s'articule avec le soi d'une manière tout à fait subtile. Elle est en effet l'agent causal d'états psychiques comme la mauvaise croyance (*micchatta*, sk. *mithyātvā*), l'ignorance (*aññāṇa*, sk. *ajñāna*) et l'indiscipline (*aviradi*, sk. *avirati*), qui attaque frontalement le Triple Joyau sous l'influence du karman d'égarement (*mohanīya-karman*). La capacité cognitive offre ainsi au soi un statut d'agent causal qui est bien attesté par le point de vue conventionnel mais qui est rejeté par le point de vue absolu pour qui le soi mondain, producteur d'états psychiques, ne doit pas être confondu avec le soi suprême, pur et sans défaut (93-94). Si le point de vue conventionnel dit : « J'ai façonné une jarre », le point de vue absolu répliquera : ce qui façonne la jarre, c'est l'activité (*yoga*) et la capacité cognitive (*upayoga*) (99-100). Kundakunda insiste bien : on dit que l'âme produit de la matière karmique « pour faire simple », d'un point de vue conventionnel (107). De la même manière, on dit que le soi jouit de la matière d'un point de vue conventionnel, mais d'un point de vue absolu ce sont les causes d'influx karmiques (*pratyaya*) qui produisent cette matière. Le soi n'étant pas l'agent de ces matières karmiques, il ne peut en jouir (111). De même, on dit que la matière karmique est accrochée dans l'âme d'un point de vue

conventionnel car d'un point de vue absolu, aucune matière karmique n'entache la pureté intrinsèque du soi suprême (141). Les discussions très techniques du chapitre 3 permettent aussi à Kundakunda de positionner sa pensée face à celle du puissant concurrent de l'époque qu'est la philosophie du Sāṃkhya (113-123). Quant au chapitre 4 sur la nature favorable ou défavorable du karman, il sera déterminant dans l'influence qu'aura la pensée kundakundienne sur les auteurs ultérieurs puisqu'il énonce clairement un principe fondamental : le karman est mauvais, qu'il soit bon ou mauvais. Pour illustrer son propos, il utilisera une métaphore dont l'image sera reprise par des auteurs comme Yogīndu ou Rāmasiṃha Muni : une chaîne en or enchaîne de la même manière qu'une en fer (146).

Mais plus que sur la nature véritable du karman, Kundakunda invite à se concentrer sur le soi et sur le soi seul, lui qui est véritablement le « but ultime » (*paramatṭho*, sk. *paramārtha*) (151), et à le regarder strictement d'un point de vue absolu, en délaissant complètement le point de vue conventionnel qui ne fera jamais que produire à nouveau du karman (156).

2.1 Chapitre 3 : Agents causals et conséquences karmiques (*kartā-karman*)

jāva ṇa vedi visesantaraṃ tu ādāsavāṇa doṇhaṃ pi /
aṇṇāṇī tāva du so kodhādisu vaṭṭade jīvo // SS_69 //

Aussi longtemps qu'elle ne connaît pas la différence primordiale entre le soi et l'influx karmique, l'âme, bel et bien ignorante, demeure dans les passions telles que la colère.

kodhādisu vaṭṭantassa tassa kammaṣa saṃcaḥ hodi /
jīvass' evaṃ bandho bhaṇido khalu savva-darasīhiṃ // SS_70 //

Pour celle qui demeure dans les passions telles que la colère, il y a accumulation de karman⁷⁰. Ce n'est rien d'autre que l'asservissement de l'âme décrit par les Omniscients qui peuvent tout voir.

jaiyā imeṇa jīveṇa appaṇo āsavāṇa ya tah' eva /
ñādaṃ hodi visesantaraṃ tu taiyā ṇa bandho se // SS_71 //

Mais lorsque cette âme a compris la différence primordiale entre le soi et les influx karmiques, alors elle n'a plus de [nouvel] asservissement.

⁷⁰ Kundakunda use volontiers du système de la concaténation qui permet d'introduire un thème dans une strophe et de le développer dans la strophe suivante. C'est le cas ici de « *kodhādisu vaṭṭantassa* ».

ñādūṇa āsavāṇaṃ asucittaṃ ca vivarīya-bhāvaṃ ca /
dukkhassa kāraṇaṃ ti ya, tado ñiyattiṃ kuṇadi jīvo // SS_72 //

Une fois qu'elle a compris que l'influx karmique est la cause de l'impureté, de la négativité et de la douleur, l'âme s'en détourne⁷¹.

aham ikko khalu suddho ñimmamao ñāṇa-daṃsaṇa-samaggo /
tamhi ñhio tac-citto savve ee khayaṃ ñemi // SS_73 //

Car je suis un, pur, sans esprit de possession, rempli de Connaissance et de Croyance [droites]. Concentré de tout mon esprit sur ce point, je mène toutes ces [causes d'influx karmique] à la destruction.

jīva-ñibaddhā ee adhuva aṇiccā tahā asaraṇā ya /
dukkhā dukkha-phalā tti ya ñādūṇa ñivattae tehiṃ // SS_74 //

Ces [causes d'influx karmique] sont enchaînées à l'âme⁷², éphémères, impermanentes et d'aucune aide ; elles sont douleur et production de la douleur. En connaissant cela, [le soi] se détourne d'elles.

kammasa ya pariṇāmaṃ ñokammasa ya tah' eva pariṇāmaṃ /
ña karei edam ādā jo jāṇadi so havadi ñāṇī // SS_75 //

Le soi qui ne provoque pas de transformation⁷³ des matières karmiques subtiles ni de transformation des matières karmiques grossières est un [soi] connaisseur.

ña vi pariṇamadi ña giṇhadi uppajjai ña para-davva-pajjāe /
ñāṇī jāṇanto vi hu puggala-kammaṃ aṇeya-vihaṃ // SS_76 //

⁷¹ Le terme *bhāva* n'a pas ici son sens fort ; en fin de composé il est l'équivalent du suffixe abstrait *-tva*. Le terme *ñiyatti* (sk. *nivṛtti*), la cessation, le renoncement à toute activité (SNR 381a), est un terme technique utilisé en composition pour *anivṛtti-bādara-saṃparāya* ou l'*anivṛtti-karaṇa*, la capacité à générer des expériences de plus en plus pures et homogènes (« capacity to generate progressively purer, homogenous experiences », N. Tatia, TS) et qui renvoie au 9^e échelon des *guṇasthāna* pour lequel il s'agit d'éliminer les passions secondaires et certaines des passions subtiles (cf. Glasenapp, *Doctrine of Karman*, p. 86). *ñiyatti* peut aussi avoir un sens fort (renforcé par l'usage de la racine *kṛ-*) : « l'âme renonce à toute activité ».

⁷² ZMK traduisent par « distinct from the self », mais l'adjectif verbal *ñibaddha* est beaucoup plus physique et désigne ce qui a été enchaîné, fixé à quelque chose.

⁷³ Le terme *pariṇāma* est important. Il est traduit par « transformation » (Tatia, TS). Glasenapp le définit comme « change, alteration and its result, a certain condition » (*Doctrine of Karma*). Cf. *infra* strophe 101.

Sachant que la matière karmique est de diverses sortes, le soi connaisseur⁷⁴ ne se change pas en, n'assimile pas, ne se laisse pas créer par les modalités des substances étrangères⁷⁵.

ṇa vi pariṇamadi ṇa giṇhadi uppajjadi ṇa para-davva-pajjāe /
ṇāṇī jāṇanto vi hu saga-pariṇāmaṃ aṇeya-vihaṃ // SS_77 //

Sachant que sa propre transformation [due à l'influx karmique] est de différentes sortes, le soi connaisseur ne se change pas en, n'assimile pas, ne se laisse pas créer par les modalités des substances étrangères.

ṇa vi pariṇamadi ṇa giṇhadi uppajjadi ṇa para-davva-pajjāe /
ṇāṇī jāṇanto vi hu puggala-kamma-phalam aṇantaṃ // SS_78 //

Sachant que la production de la matière karmique est sans fin, le soi connaisseur ne se change pas en, n'assimile pas, ne se laisse pas créer par les modalités des substances étrangères.

ṇa vi pariṇamadi ṇa giṇhadi uppajjadi ṇa para-davva-pajjāe /
puggala-davvaṃ pi tahā pariṇamai sahehiṃ bhāvehiṃ // SS_79 //

La substance matérielle ne se change pas en, n'assimile pas, ne se laisse pas créer par les modalités des substances étrangères car elle est elle aussi modifiée par ses propres états.

jīva-pariṇāma-hedum kammattaṃ puggalā pariṇamanti /
puggala-kamma-ṇimittaṃ tah' eva jīvo vi pariṇamai // SS_80 //
ṇa vi kuvvai kamma-guṇe jīvo kammaṃ tah' eva jīva-guṇe /
aṇṇoṇṇa-ṇimittaṇa du pariṇāmaṃ jāṇa doṇhaṃ pi // SS_81 //
eeṇa kāraṇeṇa du kattā ādā saeṇa bhāveṇa /
puggala-kamma-kayāṇaṃ ṇa du kattā savva-bhāvāṇaṃ // SS_82 //

Les matières se transforment en état de karman à cause des modifications de l'âme [i.e. des états psychiques et émotionnels]. De la même manière, l'âme se transforme à cause des matières karmiques.

⁷⁴ Jayasena glose « ṇāṇī » par « jīva ». ZMK traduisent ṇāṇī par « enlightened soul ».

⁷⁵ Pour une discussion autour de ces concepts, voir J. Soni « *Dravya, Guṇa and Paryāya in Jaina Thought* », *Journal of Indian Philosophy*, vol. 19 (1991), p. 75-88.

L'âme ne produit pas les qualités du karman, de même que le karman ne produit pas les qualités de l'âme. Mais sache que la modification des deux est due au fait qu'ils agissent comme cause réciproquement⁷⁶.

À cause précisément de ce fait, le soi est l'agent de son propre état psychique, mais il n'est pas l'agent de tous les états produits par la matière karmique⁷⁷.

ñicchaya-ñayassa evaṃ ādā appāṇam eva hi karedi /
vedayadi puṇo taṃ ceva jāṇa attā du attāṇaṃ // SS_83 //

Du point de vue absolu, le soi produit uniquement [les attributs du] soi. De nouveau, sache que le soi ne ressent rien d'autre que lui-même.

vavahārassa du ādā puggala-kammaṃ karedi 'ñeya-vihaṃ /
taṃ ceva puṇo veyai puggala-kammaṃ aṇeya-vihaṃ // SS_84 //

Du point de vue conventionnel, par contre, le soi produit des matières karmiques de diverses sortes. Aussi éprouve-t-il [la maturation de] ces différentes sortes de matières karmiques.

jadi puggala-kammam iṇaṃ kuvvadi taṃ ceva vedayadi ādā /
do-kiriyā-vāditṭaṃ* pasajjae so jiṇāvamadaṃ // SS_85 //

Si le soi produit cette matière karmique et s'il l'éprouve, alors on adhère à la doctrine du double effet (émanant d'une seule cause)⁷⁸. Ceci est méprisé par les Jina.

⁷⁶ *nimitta-kāraṇa* désigne les causes secondaires, auxiliaires, alors que *upādāna-kāraṇa* désigne les causes intrinsèques, substantielles, toutes deux nécessaires au changement (*pariṇāma*). Jayasena commente : *śuddhopādāna-kāraṇa-bhūtenāvyāvādhānanta-sukhādi-śuddha-bhāvānāṃ kartā, tad-lakṣaṇena aśuddhopādāna-kāraṇa-bhūtena rāgādy-aśuddha-bhāvānāṃ kartā bhavaty ātmā* (p. 131). « Le soi est l'agent des états psychiques purs tels que le bonheur infini dépourvu d'affliction du fait qu'il est la cause première du pur ; il est aussi l'agent des états psychiques impurs tels que les passions du fait qu'il est la cause première de l'impur. »

⁷⁷ Nous avons une construction dissymétrique entre les deux parties du vers : l'instrumental comme complément de *kattā* dans la première ligne, et génitif dans la seconde (le plus immédiat et le plus attendu).

⁷⁸ Il y a deux traditions distinctes du texte, comme l'explique le commentaire de Jayasena (*do-kiriyā-vāditṭaṃ pasajjadi tadā cetanācetana-kriyā-dvayasyopādāna-kartṛtva-rūpeṇa dvi-kriyā-vāditvaṃ prasajati prāpnoti. athavā do kiriyāvadiritto pasajjadi tadā so tatra pāṭhāntare dvābhyāṃ cetanācetana-kriyābhyāṃ avyatirikto 'bhinnāḥ prasajati prāpnoti saḥ puruṣaḥ*). La première, celle que Jayasena (et Chakr.) adopte : *dokiriyāvāditṭaṃ*, qu'il faut analyser en *do-kiriyā-vāditṭaṃ*, où *vāditṭaṃ* est un abstrait sur *vādi* renvoyant à *vādin*. C'est celle qui doit être adoptée car la strophe suivante reprend *dokiriyā-vādiṇo*. Or ce principe de concaténation est très important dans la logique et le raisonnement de Kundakunda. Cette concaténation permet d'édifier une construction serrée et de

* ZMK : « *vadiritto* ».

jamhā du atta-bhāvaṃ puggala-bhāvaṃ ca do vi kuvvanti /
teṇa du micchādiṭṭhī do-kiriyā-vādiṇo hanti // SS_86 //

Parce qu'ils pensent que l'un et l'autre agissent à la fois sur l'état du soi et sur l'état de la matière, les tenants de la doctrine du double effet ont une vision erronée⁷⁹.

micchattaṃ puṇa du-vihaṃ jīvaṃ ajīvaṃ taḥ' eva aññāṇaṃ /
aviradi jogo moho kohādīyā ime bhāvā // SS_87 //

La vision erronée est de deux sortes : au sujet du soi et au sujet du non-soi. Il en est de même pour les états suivants : l'ignorance, l'indiscipline, l'activité, l'égarement, les passions telles que la colère, etc.

puggala-kammaṃ micchaṃ jogo aviradi aññāṇaṃ ajjīvaṃ /
uvaogo aññāṇaṃ aviradi micchaṃ ca jīvo du // SS_88 //

La mauvaise croyance, l'activité, l'indiscipline et l'ignorance en tant que matières karmiques relèvent du non-soi. L'ignorance, l'indiscipline et la mauvaise croyance en tant que capacités cognitives relèvent du soi.

uvaogassa aññāṇaṃ pariṇāmaṃ tiṇṇa moha-juttassa /
micchattaṃ aññāṇaṃ aviradi-bhāvo ya ṇāyavvo // SS_89 //

La capacité cognitive, sous le joug de l'égarement, connaît trois transformations de toute éternité. On doit savoir que ces états sont la mauvaise croyance, l'ignorance et l'indiscipline⁸⁰.

montrer que tout s'enchaîne. La seconde tradition donne *dokiriyāvadiritto* qu'il faut alors couper en *do-kiriyā-avadiritto*, d'où la traduction sanskrite par *avyatirikta* « non séparé de » que donne Jayasena, puis la glose *abhinnatā*. Jayasena la considère comme une variante (*pāṭhāntara*).

⁷⁹ Si le point de vue conventionnel dit que l'âme est l'agent et le jouisseur du karman, penser cela d'un point de vue absolu mène à une erreur métaphysique. Le soi est une substance consciente (*cetana-dravya*) alors que la matière karmique est une substance non-consciente (*acetana-dravya*). Le jainisme est dualiste : *jīva* et *pudgala* sont distincts l'un de l'autre, ils ne peuvent permuter, ils se suffisent à eux-mêmes. Si le soi, en tant qu'agent, est capable de produire des transformations non seulement sur lui-même mais aussi sur la matière karmique, alors cet agent causal doit être crédité de la faculté de produire deux effets complètement différents. Cette doctrine de causalité est appelée « doctrine du double effet » (*dvikriyāvāda*) : elle est rejetée par la philosophie jaina qui veut que deux effets distincts ne peuvent être produits de façon identique par une même cause, et inversement un seul effet ne peut pas être produit par deux causes différentes (cf. Chakr. p. 73-74).

eesu ya uvaogo ti-viho suddho ñirañjaṇo bhāvo /

jaṃ so karedi bhāvaṃ uvaogo tassa so kattā // SS_90 //

Confrontée à eux, la capacité cognitive, qui est un état pur et sans défaut, connaît trois sortes d'états psychiques⁸¹. Comme elle produit des états psychiques, la capacité cognitive est l'agent de ces états.

jaṃ kuṇai bhāvaṃ ādā kattā so hodi tassa bhāvassa /

kammattaṃ pariṇamade tamhi sayāṃ puggalaṃ davvaṃ // SS_91 //

Comme le soi produit un état, il est l'agent de cet état. Dans ce changement d'état, la substance matérielle se transforme elle-même en état karmique.

paramappāṇaṃ kuvvaṃ appāṇaṃ pi ya paraṃ karanto so /

aṇṇāṇamao jīvo kammāṇaṃ kārago hodi // SS_92 //

Faisant du soi [mondain] le soi suprême et faisant du non-soi le soi, l'âme ignorante est productrice de karman.

paramappāṇaṃ akuvvaṃ appāṇaṃ pi ya paraṃ akuvvanto /

so ṇāṇamao jīvo kammāṇaṃ akārao hodi // SS_93 //

Ne faisant pas du soi [mondain] le soi suprême et ne faisant pas du non-soi le soi, l'âme savante n'est pas productrice de karman.

ti-viho es' uvaogo appa-viyappaṃ karei koho 'haṃ /

kattā tass' uvaogassa hoi so atta-bhāvassa // SS_94 //

Cette capacité cognitive qui est de trois sortes produit une fausse idée du soi. Dire « Je suis en colère », c'est être l'agent de cette capacité cognitive qui détermine l'état du soi.

ti-viho es' uvaogo appa-viyappaṃ karedi dhammā /

kattā tass' uvaogassa hodi so atta-bhāvassa // SS_95 //

⁸⁰ Le karman de type *mohanīya* (*darśana-moha-karman*, *jñāna-moha-karman*, *cāritra-moha-karman*) s'attaque au Triple Joyau.

⁸¹ L'image bien connue est celle de cristal, pur et sans défaut, comme l'indique Jayasena : *tiviho kṛṣṇa-nīla-pīta-trividhopādhi-pariṇata-sphaṭikavat trividho bhavati*, « la capacité cognitive est de trois sortes comme le cristal reflète, selon la manière de le regarder, trois sortes de couleurs, noir, bleu ou jaune ».

Cette capacité cognitive qui est de trois sortes produit une fausse idée du soi. Dire « Je suis vertueux », c'est être l'agent de cette capacité cognitive qui détermine l'état du soi.

evaṃ parāṇi davvāṇi appayaṃ kuṇadi manda-buddhīo /
appāṇaṃ avi ya paraṃ kareṇi añṇāṇa-bhāveṇa // SS_96 //

Ainsi, le simple d'esprit⁸² fait des substances étrangères [au soi] le soi ; il fait aussi du soi ce qui relève du non-soi, à cause de l'état psychique d'ignorance.

edeṇa du so kattā ādā ṇicchaya-vidūhiṃ parikahido /
evaṃ khalu jo jāṇadi so muñcadi savva-kattittaṃ // SS_97 //

C'est pourquoi les connaisseurs de l'absolu ont affirmé que le soi est un agent. Ainsi donc, celui qui sait cela abandonne tout ce qui fait de lui un agent⁸³.

vavahāreṇa du ādā kareṇi ghaḍa-paḍa-rathāṇi davvāṇi /
karaṇāṇi ya kammāṇi ya ṇokammāṇīha vivihāṇi // SS_98 //

Du point de vue conventionnel uniquement, le soi produit en ce monde des objets tels que des jarres, des vêtements, des chariots, et aussi des organes sensoriels, des matières karmiques et des matières karmiques grossières de toutes sortes⁸⁴.

jadi so para-davvāṇi ya karijja ṇiyameṇa tammao hojja /
jamhā ṇa tammao teṇa so ṇa tesim havadi kattā // SS_99 //

Si le [soi] produisait des substances étrangères [à lui], il devrait normalement⁸⁵ être constitué par elles. Puisqu'il n'est pas constitué par elles, il n'est donc pas celui qui les produit.

⁸² Après les *mūḍha* et les *durmedhas*, voici les *mandabuddhī* au chapitre des idiots, qui ont « l'intelligence molle ».

⁸³ ZMK traduisent par « abandonne all arrogance [of being a subject] ».

⁸⁴ Le point de vue conventionnel est divisé en deux catégories : *sadbhuta-vyavahāra* applicable aux qualités intrinsèques, et *asadbhuta-vyavahāra* qui implique l'importation de qualités étrangères. Chacune de ces catégories est encore divisée en deux : *upacarita* lorsqu'une application métaphorique est possible (comme ici l'exemple des jarres, des vêtements et des chariots), et *anupacarita* lorsqu'aucune métaphore n'est possible (voir ZMK 3.30, p. 88-89).

⁸⁵ Ici *niyameṇa* est un adverbe dont l'emploi indique la valeur hypothétique de cette strophe, soulignée par l'usage de l'optatif. L'hypothèse est démentie dans la strophe suivante.

jīvo ṇa karedi ghaḍaṃ ṇeva paḍaṃ ṇeva sesage davve /
jog'-uvaogā uppādagā ya tesim havadi kattā // SS_100 //

L'âme ne fabrique pas de jarres, ni de vêtements, ni tout autre objet. [Elle] est l'agent de ce qui les produit : l'activité et la capacité cognitive⁸⁶.

je puggala-davvāṇaṃ pariṇāmā honti ṇāṇa-āvaraṇā /
ṇa karedi tāṇi ādā jo jāṇadi so havadi ṇāṇī // SS_101 //

Ces modifications de la substance matérielle que sont par exemple les karman d'obstruction de la connaissance, le soi ne les produit pas. Le [soi] qui sait cela est un [soi] connaisseur.

jaṃ bhāvaṃ suhaṃ asuhaṃ karedi ādā sa tassa khalu kattā /
taṃ tassa hodi kammaṃ so tassa du vedago appā // SS_102 //

Le soi qui produit un état psychique heureux ou malheureux est bien l'agent de cet [état]. Le soi est donc aussi le jouisseur du karman qui résulte de cet [état].

jo jamhi guṇo* davve so aṇṇa du** ṇa saṃkamadi davve /
so aṇṇam asaṃkanto kaha taṃ pariṇāmae davvaṃ // SS_103 //

Une qualité qui se trouve dans une substance ne passe pas dans une autre substance⁸⁷. Cette [qualité] ne pouvant passer dans une autre, comment peut-elle modifier la substance ?

* ZMK : *guṇe* ; ** ZMK : *aṇṇamhi* ; par ailleurs, nous avons retenu la variante « *jo jamhi guṇo davve so aṇṇa du ṇa saṃkamadi davve* » (SBJ, retenue aussi Jayasena) contre « *jo jamhi guṇe davve so aṇṇamhi du ṇa saṃkamadi davve* » (Jain).

davva-guṇassa ya ādā ṇa kuṇadi puggalamayaṃhi kammamhi /
taṃ ubhayaṃ akuvvanto tamhi kahaṃ tassa so kattā // SS_104 //

Le soi ne transfère pas sa substance ni ses qualités dans les karman constitués de matière⁸⁸. Ne transférant ni l'un ni l'autre dans les [karman], comment peut-il être leur agent ?

⁸⁶ L'activité est de trois types (mentale, physique et vocale), la capacité cognitive de deux types (la connaissance et l'intuition, c'est-à-dire l'appréhension d'une chose en sa présence et en son absence).

⁸⁷ *saṃkamadi* sk. *saṃkramati*, « *praveśa karanā, gati karanā, jānā* » (PSM), la chāyā donne *saṃkrāmati* prés. *saṃkram-* *krāmati* « se rencontrer, s'approcher, passer de, traverser, être transféré » (SNR). L'idée est bien celle d'un « tranfert » comme on le voit dans la strophe suivante.

⁸⁸ Nous suivons ZMK qui traduisent « *kuṇadi* » par « transmute », permettant un emploi correct du génitif et du locatif.

jīvamhi hedu-bhūde bandhassa du passidūṇa pariṇāmaṃ /
jīveṇa kadaṃ kammaṃ bhaṇṇadi uvayāra-matteṇa // SS_105 //

En observant une modification de l’asservissement [karmique] dans l’âme qui en est la cause, on dit que l’âme a produit du karman, mais seulement d’un point de vue figuré⁸⁹.

jodhehiṃ kade juddhe rāeṇa kadaṃ ti jaṃpade logo /
taha vavahāreṇa kadaṃ ṇāṇāvaraṇādi jīveṇa // SS_106 //

Les gens disent que le roi mène un combat, alors qu’il est mené par des soldats. De la même manière, d’un point de vue conventionnel, [on dit que] c’est l’âme qui produit le karman d’obstruction de la connaissance et autres.

uppādedi karedi ya bandhadi pariṇāmaedi giṇhadi ya /
ādā puggala-davvaṃ vavahāra-ṇayassa vattavvaṃ // SS_107 //

Le soi donne naissance à, produit, est asservie par, modifie et assimile la substance matérielle. Ceci doit être dit du point de vue conventionnel.

jaha rāyā vavahārā dosa-guṇ’-uppādago tti ālavido /
taha jīvo vavahārā davva-guṇ’-uppādago bhaṇido // SS_108 //

De même qu’on dit d’un roi, d’un point de vue conventionnel, qu’il produit les défauts et les qualités [de ses sujets], on dit de l’âme, d’un point de vue conventionnel, qu’elle produit la substance et les qualités [du karman].

sāmaṇṇa-paccayā khalu cauro bhaṇṇanti bandha-kattāro /
micchattaṃ aviramaṇaṃ kasāya-jogā ya boddhavvā // SS_109 //

On dit que les conditions karmiques générales sont quatre agents causals d’asservissement. On doit comprendre que ce sont les mauvaises croyances, le manque de retenue, les passions et l’activité⁹⁰.

⁸⁹ Proche de *vyavahāra*, *upacāra* a ici le sens d’une « expression figurée ou métaphorique » (MW).

⁹⁰ JSK : « La signification du mot *pratyaya* est cause (*kāraṇa*) mais le mot a été utilisé pour désigner les causes secondaires (*nimitta*) de l’asservissement ou de l’influx des karman. La mauvaise croyance (*mithyātva*) ou le manque de retenue (*avirati*) par exemple sont des *pratyaya*. » La négligence (*pramāda*) est parfois ajoutée à la liste (voir Nāgadeva, *La défaite d’Amour*, lexique). Le terme est un objet de débat entre Kundakunda et le Sāṃkhya, comme l’explique Jayasena. Dans la pensée jaina, d’un point de vue absolu, l’âme ne produit pas de karman, mais ce sont les *pratyaya* qui le produisent ; alors que le Sāṃkhya dit seulement que le l’âme ne produit pas de karman, sans évoquer les *pratyaya* (*tatra sapṭaka-madhye jaina-mate śuddha-niścayena śuddhopādāna-*

tesim puṇo vi ya imo bhaṇido bhedo du terasa-viyappo /
micchādiṭṭhī ādī jāva sajoḡissa caramantaṃ // SS_110 //

On évoque aussi une division de ces [causes] en treize étapes, de la vision erronée jusqu'à moment final de l'omniscient dont l'âme reste incarnée⁹¹.

ede acedaṇā khalu puggala-kamm'-udaya-saṃbhavā jamhā /
te jadi karanti kammaṃ ṇa vi tesim vedago ādā // SS_111 //

Mais ces [causes] sont dépourvues de conscience puisqu'elles trouvent leur origine dans la manifestation des matières karmiques. Si ce sont elles qui produisent les karman, alors le soi ne peut en être le jouisseur⁹².

guṇa-saṇṇidā du ede kamma kuvvanti paccayā jamhā /
tamhā jīvo 'kattā guṇā ya kuvvanti kammāṇi // SS_112 //

Ces causes, définies comme [l'Echelle] des qualités, produisent des matières karmiques. De ce fait, les [échelons] des qualités produisant des matières karmiques, l'âme n'en est pas l'agent⁹³.

jaha jīvassa aṇaṇṇ' uvaogo koho vi taha jadi aṇaṇṇo /
jīvassājīvassa ya evam aṇaṇṇattam āvaṇṇaṃ // SS_113 //

Si on considère que la capacité cognitive n'est pas différente de l'âme et que la colère n'est pas non plus différente [de l'âme], alors on aboutit à une absence de différence entre le soi et le non-soi.

evam iha jo du jīvo so ceva du ṇiyamado tahā 'jīvo /
ayam eyatte doso paccaya-ṇokamma-kammāṇaṃ // SS_114 //

rūpeṇa jīvaḥ karma na karoti pratyayā eva kurvantīti kathana-rūpeṇa gāthā-catuṣṭayam / athavā śuddha-nīścaya-vivakṣāṃ ye necchanty ekāntena jīvo na karotīti vandanti Sāṃkhya-matānusāriṇaḥ tān prati dūṣaṇaṃ dadāti.

⁹¹ La référence aux guṇasthāna est évidente. Jayasena glose d'ailleurs « *bhedo* » par « *guṇasthāna-bhedaḥ* ». On note cependant que Kundakunda s'arrête au treizième échelon, celui de l'omniscience avec activité (*sayoga-kevalin*), et omet le quatorzième, l'omniscience sans activité (*ayoga-kevalin*) qui intervient juste avant la mort, lorsque le temps de vie (*āyus*) est parachevé.

⁹² Jayasena insiste sur le fait que ce passage est à lire « d'un point de vue pur, absolu » (*śuddha-nīścayena*).

⁹³ Au même titre que tous les autres échelonages théoriques dénoncés par Kundakunda (cf. *supra* strophe 52), les guṇasthāna sont renvoyés à leur condition de producteur karmique et ne sont donc d'aucune aide, d'un point de vue absolu, dans la connaissance de la véritable nature du soi.

Alors en ce monde le soi sera nécessairement identifié au non-soi. En posant cette identité, on commet une erreur à propos des causes, des matières karmiques grossières et des matières karmiques subtiles.

aha de añṇo koho añṇ' uvaog' appago havadi cedā /
jaha koho taha paccaya kammaṃ ṇokammam iva añṇaṃ // SS_115 //

Si on considère que la colère est une chose et que l'activité cognitive caractéristique du soi en est une autre, alors, pareillement à la colère, les conditions karmiques, les matières karmiques subtiles et les matières karmiques grossières sont différentes [du soi].

jīve ṇa sayam baddhaṃ ṇa sayam pariṇamadi kamma-bhāveṇa /
jai puggala-davvam iṇaṃ appariṇāmī tadā hodi // SS_116 //

Si la substance matérielle ne s'est pas attachée elle-même dans l'âme, si elle ne se transforme pas elle-même en matières karmiques, alors elle est incapable de transformation⁹⁴.

kammaiya-vaggaṇāsu ya apariṇamantīsu kamma-bhāveṇa /
saṃsārassa abhāvo pasajjade Saṃkhamao vā // SS_117 //

Lorsque l'on dit que les molécules karmiques ne sont pas transformées en matières karmiques, on risque d'aboutir⁹⁵ à l'inexistence du cycle des renaissances, autrement dit à la pensée du Sāṃkhya.

jīvo pariṇāmayade puggala-davvāṇi kamma-bhāveṇa /
te sayam apariṇamante kahaṃ ṇu pariṇāmayadi cedā // SS_118 //

« L'âme fait se transformer les substances matérielles en matières karmiques. » [Si] elles sont incapables de transformation, comment peut-elle les faire se transformer ?

aha sayam eva hi pariṇamadi kamma-bhāveṇa puggalaṃ davvaṃ /
jīvo pariṇāmayade kammaṃ kammattam idi micchā // SS_119 //

⁹⁴ Kundakunda examine ici la pensée du Sāṃkhya. Nous renvoyons à l'étude de Johannes Bronkhorst, « Kundakunda versus Sāṃkhya on the soul », dans *Svasti - Essays in Honour of Prof. Hampa Nagarajaiah*, N. Balbir (ed.), 2010, p. 215-226.

⁹⁵ Le verbe *pasajjade*, sk. *pra-sañj-*, renvoie à *prasaṅga*, « inseparable application or connection, extended application » (MW). Les termes liés à ce verbe indiquent le risque d'application d'une idée fausse qui est la conséquence logique d'un premier postulat.

Si la substance matérielle se transforme elle-même en matières karmiques, dire que l'âme donne au karman sa « karmanité » est une erreur.

ṇiyamā kamma-pariṇadam kammaṃ ciya hodi puggalaṃ davvaṃ /

taha taṃ ṇāṇāvaraṇāi-pariṇadam muṇasu tacceva // SS_120 //

La karman est donc nécessairement une substance matérielle transformée en matière karmique. C'est pourquoi tu dois considérer le [karman] comme une [matière] transformée en karman d'obstruction de la connaissance, par exemple.

ṇa sayam baddho kamme ṇa sayam pariṇamadi koha-m-ādīhiṃ /

jai esa tujjha jīvo appariṇāmī tadā hodī // SS_121 //

Si cette âme – ton âme ! – n'est pas asservie elle-même dans les matières karmiques, ne se transforme pas elle-même en [états psychiques] tels que la colère, alors elle est incapable de transformation.

apariṇamantamhi sayam jīve kohādiehiṃ bhāvehiṃ /

samsārassa abhāvo pasajjade Saṃkha-samao vā // SS_122 //

Lorsque l'on dit que l'âme ne se transforme pas elle-même en états psychiques tels que la colère, on risque d'aboutir à l'inexistence du cycle des renaissances, autrement dit à la pensée du Sāṃkhya.

puggala-kammaṃ koho jīvaṃ pariṇāmaedi kohattam /

taṃ sayam apariṇamantaṃ kahaṃ ṇu pariṇāmayadi koho // SS_123 //

« La colère transforme la matière karmique en substance animée, en état de colère ». Puisqu'elle est elle-même incapable de transformation, comment la colère peut-elle causer la transformation ?

aha sayam appā pariṇamadi koha-bhāveṇa esa de buddhī /

koho pariṇāmayade jīvaṃ kohattam idi micchā // SS_124 //

Ton idée est donc que le soi se transforme lui-même en état psychique de la colère. Dire que la colère fait se transformer l'âme en état de colère serait une erreur.

koh'-uvajutto koho māṇ'-uvajutto ya mānam evādā /

mā'-uvajutto māyā loh'-uvajutto havadi loho // SS_125 //

Appliqué à la colère, le soi est la colère ; appliqué à l'orgueil il est l'orgueil ; appliqué à l'illusion il est l'illusion ; appliqué à l'avidité il est l'avidité.

jaṃ kuṇaḍi bhāvam ādā kattā so hodi tassa kammaṣṣa /

ṇāṇiṣṣa sa ṇāṇamao aṇṇāṇamao aṇṇāṇiṣṣa // SS_126 //

Le soi qui produit un état psychique est l'agent du karman résultant de cet [état psychique]. Cet [état psychique] est fait de connaissance pour le connaisseur, pour l'ignorant il est fait d'ignorance.

aṇṇāṇamao bhāvo aṇṇāṇiṇo kuṇaḍi teṇa kammāṇi /

ṇāṇamao ṇāṇiṣṣa du ṇa kuṇaḍi tamhā du kammāṇi // SS_127 //

L'état psychique fait d'ignorance est celui d'un ignorant, c'est pourquoi il produit des karman ; mais [l'état psychique] fait de connaissance est celui d'un connaisseur, c'est pourquoi il ne produit pas de karman.

ṇāṇamayā bhāvāo ṇāṇamao ceva jāyade bhāvo /

jaṃhā tamhā ṇāṇiṣṣa savve bhāvā hu ṇāṇamayā // SS_128 //

L'état psychique fait de connaissance est donc produit par un état psychique fait de connaissance. En conséquence, tous les états psychiques du connaisseur sont faits de connaissance.

aṇṇāṇamayā bhāvā aṇṇāṇo ceva jāyae bhāvo /

jaṃhā tamhā bhāvā aṇṇāṇamayā aṇṇāṇiṣṣa // SS_129 //

L'état psychique fait d'ignorance est donc produit par un état psychique fait d'ignorance. En conséquence, les états psychiques de l'ignorant sont faits d'ignorance.

kaṇṇamayā bhāvādo jāyante kuṇḍalādayo bhāvā /

āyamayā bhāvādo jaha jāyante tu kaḍḍayādī // SS_130 //

aṇṇāṇamayā bhāvā aṇṇāṇiṇo bahu-vihā vi jāyante /

ṇāṇiṣṣa du ṇāṇamayā savve bhāvā tahā honti // SS_131 //

Des états « boucles d'oreille » sont produits par un état « fait d'or », mais les « bracelets » et autres choses du même genre sont produits par un état « fait de fer ».

De même, les états d'ignorance de toutes sortes sont produits chez l'ignorant ; et chez le connaisseur, tous les états sont faits de connaissance.

anñānassa du udao jaṃ jīvāṇaṃ a-tacca-uvaladdhī /
micchattassa du udao jīvassa a-saddahāṇattaṃ // SS_132 //

Pour les âmes, le manque de compréhension de la réalité est la manifestation de l'ignorance. Pour l'âme, le manque de conviction est la manifestation de la mauvaise croyance.

udao a-saṃjamassa du jaṃ jīvāṇaṃ havei a-viraṃaṇaṃ /
jo du kalusovaogo jīvāṇaṃ so kasā-udao // SS_133 //

Pour les âmes, l'absence de prise de vœux est la manifestation du manque de discipline. Pour les âmes, la capacité cognitive impure est la manifestation des passions.

taṃ jāṇa joga-udayaṃ jo jīvāṇaṃ tu ciṭṭha-ucchāo /
sohaṇaṃ asohaṇaṃ vā kāyavvo viradi-bhāvo vā // SS_134 //

Sache que l'engagement de l'âme pure ou impure dans l'action qui doit être faite ou qui est terminée résulte de la manifestation de l'activité⁹⁶.

edesu hedu-bhūdesu kammaiya-vaggaṇāgayāṃ jaṃ tu /
pariṇamade aṭṭha-vihaṃ ṇāṇāvaraṇādi-bhāvehiṃ // SS_135 //

Lorsque ces [cinq manifestations] sont devenues des causes [d'asservissement], la [matière] qui s'est regroupée en molécules karmiques se transforme en huit sortes d'états karmiques tels que le karman d'obstruction de la connaissance.

taṃ khalu jīva-ṇibaddhaṃ kammaiya-vaggaṇāgayāṃ jaiyā /
taiyā du hodi hedū jīvo pariṇāma-bhāvāṇaṃ // SS_136 //

Et lorsque les molécules karmiques sont fixées dans l'âme, l'âme est alors la cause des états psychiques de transformation.

jīvassa du kammeṇa ya saha pariṇāmā hu honti rāgādī /
evaṃ jīvo kammaṃ ca do vi rāgādim āvaṇṇā // SS_137 //

Si les états psychiques tels que l'attachement sont bien des transformations de l'âme et de la matière karmique, alors l'âme et la matière karmique sont toutes les deux gagnées par les états psychiques tels que l'attachement.

⁹⁶ ZMK définissent « yoga » comme un engagement conscient dans les activités physiques (« Conscious involvement in the physical activities »).

ekassa du pariṇāmo jāyadi jīvassa rāga-m-ādīhiṃ /
tā kammodaya-hedūhiṃ viṇā jīvassa pariṇāmo // SS_138 //

Mais si les états psychiques tels que l'attachement produisent une transformation seulement pour l'âme, alors il y a transformation de l'âme sans que la manifestation des matières karmiques en soit la cause.

jai jīveṇa saha cciya puggala-davvassa kamma-pariṇāmo /
evaṃ puggala-jīvā hu do vi kammattam āvaṇṇā // SS_139 //

Si la transformation de la matière karmique agit sur les substances matérielles de même que sur l'âme, alors l'âme et la matière sont toutes les deux gagnées par la karmanité.

ekassa du pariṇāmo puggala-davvassa kamma-bhāveṇa /
tā jīva-bhāva-hedūhiṃ viṇā kammassa pariṇāmo // SS_140 //

Mais s'il y a transformation de la substance matérielle en état de karman, alors il y a transformation du karman sans que les états psychiques de l'âme en soient la cause.

jīve kammaṃ baddhaṃ puṭṭhaṃ cedi vavahāra-ṇaya-bhaṇidaṃ /
suddha-ṇayassa du jīve a-baddha-puṭṭhaṃ havai kammaṃ // SS_141 //

Que la matière karmique soit attachée, accrochée dans l'âme est dit d'un point de vue conventionnel. D'un point de vue absolu, la matière karmique n'est pas attachée ni accrochée dans l'âme.

kammaṃ baddhaṃ abaddhaṃ jīve evaṃ tu jāṇa ṇaya-pakkhaṃ /
ṇaya-pakkhātikkanto puṇa bhaṇṇadi jo so samaya-sāro // SS_142 //

Que la matière karmique soit attachée ou non attachée dans l'âme, sache effectivement que cela dépend du point de vue, mais ce qui dépasse les différents points de vue est appelé la quintessence du soi.

doṇha vi ṇayāṇa bhaṇiyaṃ jānai ṇavarīṃ tu samaya-paḍibaddho /
ṇa du ṇaya-pakkhaṃ giṇhadi kiṃci vi ṇaya-pakkha-parihīṇo // SS_143 //

Celui qui est complètement fixé sur le soi sait seulement ce qui est dit des deux points de vue mais n'adhère pas aux différents points de vue, lui qui a renoncé aux points de vue [i.e. aux conflits dialectique].

sammad-daṃsaṇa-ñāṇaṃ edaṃ lahaḍi tti ṇavari vavadesaṃ /
savva-ṇaya-pakkha-rahido bhaṇido jo so samaya-sāro // SS_144 //

La quintessence du soi, qui est dite libre de tout point de vue et de tout parti-pris, est la seule chose qui puisse obtenir la désignation de Croyance et de Connaissance droites.

2.2 Chapitre 4 : Karman favorables et karman défavorables (*puṇya-pāpa*)

kammam asuhaṃ kusīlaṃ suha-kammaṃ cāvi jāṇaha susīlaṃ /
kaha taṃ hodi susīlaṃ jaṃ saṃsāraṃ pavesedi // SS_145 //

Sache que le mauvais karman est défavorable et que le bon karman est favorable, [mais] comment ce qui fait entrer dans le cycle des transmigrations peut-il être favorable⁹⁷ ?

sovaṇṇiyaṃ pi ṇiyalaṃ bandhadi kālāyasaṃ pi jaha purisaṃ /
bandhadi evaṃ jīvaṃ suhaṃ asuhaṃ vā kadaṃ kammaṃ // SS_146 //

Une chaîne en or asservit un homme autant qu'une en fer. De la même manière, le karman qui a été produit asservit l'âme, qu'il soit bon ou mauvais⁹⁸.

tamhā du kusīlehi ya rāyaṃ mā kāhi mā va saṃsaggaṃ /
sāhīṇo hi viṇāso kusīla-saṃsagga-rāyeṇa // SS_147 //

C'est pourquoi ne crée pas d'attachement ni d'association avec des choses défavorables : à cause de l'attachement ou de l'association avec des choses défavorables, la destruction est inévitable⁹⁹.

jaha nāma ko vi puriso kucchiya-sīlaṃ jaṇaṃ viyāṇittā /
vajjedi teṇa samayaṃ saṃsaggaṃ rāya-karaṇaṃ ca // SS_148 //
emeva kamma-payadī-sīla-sahāvaṃ ca kucchidaṃ ṇāduṃ /
vajjanti pariharanti ya taṃ saṃsaggaṃ sahāva-radā* // SS_149 //

⁹⁷ Comme souvent dans la rédaction d'un traité philosophique indien, un maître répond aux questions d'un disciple. Ce système rhétorique sera repris par Yogīndu au VI^e siècle (cf. *infra* Partie 2 § 1.3) mais aussi par Rājacandra au XIX^e siècle (cf. *infra* Partie 3 § 3).

⁹⁸ Cette strophe est sans doute la plus célèbre du *Samayasāra*. Elle aura un fort impact sur la pensée antiritualiste qui s'en servira pour dénoncer un rituel mené dans le but d'obtenir un karman favorable, alors que ce dernier asservira les dévots tout autant que le mauvais karman. Banārasīdās mentionnera aussi ce fait à de nombreuses reprises.

⁹⁹ Par « inévitable », il faut penser « libre, indépendante » (*svādhīna*).

N'importe qui, après avoir compris qu'une personne avait un caractère exécrationnel, évite l'association avec cette personne, le contact avec elle et ce qui pourrait causer de l'attachement pour elle.

De la même manière, après avoir pris connaissance de la nature mauvaise de toutes les catégories de karman, ceux qui sont absorbés dans leur véritable nature écartent et rejettent le contact avec ces karman.

* SBJ : « *sahāva-rayā* ».

ratto bandhadi kammaṃ muñcadi jīvo virāga-saṃpañño /
eso Jīṇovadeso tamhā kammesu mā rajja // SS_150 //

L'âme passionnée noue du karman, l'âme qui a atteint un état dépassionné s'en libère. Ceci est l'enseignement des Jina. C'est pourquoi ne sois pas enclin¹⁰⁰ aux karman.

paramatṭho khalu samao suddho jo kevalī muṇī ṇāṇī /
tamhi ṭhidā sahāve muṇiṇo pāvanti ṇivvāṇaṃ // SS_151 //

L'absolu, c'est véritablement le soi, pur, omniscient, sage, connaisseur. Les religieux fixés sur cette véritable nature atteignent la délivrance¹⁰¹.

paramatṭhammi ya aṭhido jo kuṇadi tavaṃ vadaṃ ca dhārayadi /
taṃ savvaṃ bāla-tavaṃ bāla-vadaṃ vinti savvaṇṇu // SS_152 //

Pratiquer l'ascèse et observer les vœux sans être fixé sur l'absolu, les omniscients appellent tout ça de l'ascèse puérile, des vœux puérils.

vada-ṇiyamāṇi dharantā sīlāṇi tahā tavaṃ ca kuvvantā /
paramatṭha-bāhirā je ṇivvāṇaṃ te ṇa vindanti // SS_153 //

Bien qu'observant les vœux, la discipline, les règles de bonne conduite et pratiquant l'ascèse, ceux qui restent extérieurs à l'absolu n'atteignent pas la délivrance¹⁰².

¹⁰⁰ *rajja* sk. *rajyasva* impératif sur *rañj-* (*rajyati*) s'éprendre de (loc.), être enclin à (SNR).

¹⁰¹ C'est au tour des religieux (*muni*) de passer au crible des points de vue : d'un point de vue absolu, le véritable religieux est celui qui se concentre sur la véritable nature du soi. On note aussi l'emploi du terme *nirvāṇa* pour désigner la délivrance, habituellement désignée par le terme *mokṣa* en contexte jaina. On peut y voir un signe en direction des bouddhistes dans un contexte de joutes. Bansidhar Bhatt a montré par ailleurs que Kundakunda avait sans doute été influencé par la pensée du philosophe mādhyāmika Nāgarjuna, originaire lui aussi du sud de l'Inde (« On the Epiteth nāṭaka », p. 432).

paramatṭha-bāhirā je te aññāṇeṇa puñṇam icchanti /
saṃsāra-gamaṇa-hedum vi mokkha-hedum ayānantā // SS_154 //

Du fait de leur ignorance, ceux qui sont extérieurs à l'absolu espèrent du mérite, parce qu'ils ignorent ce qui cause l'accès au cycle des renaissances et ce qui cause la délivrance¹⁰³.

jīvādī-saddahaṇaṃ sammattaṃ tesim adhigamo ñāṇaṃ /
rāgādī-pariharaṇaṃ caraṇaṃ eso du mokkha-paho // SS_155 //

La foi dans les principes tels que l'âme est l'orthodoxie [i.e. la Croyance droite] ; leur compréhension est la Connaissance [droite] ; l'indifférence aux sentiments tels que l'attachement est la Conduite [droite]. Ceci est bien le chemin de la délivrance¹⁰⁴.

mottūṇa ṇicchayaṭṭhaṃ vavahāreṇa vidusā pavatṭanti /
paramatṭham assidāṇaṃ du jadīṇa kamma-kkhao viho // SS_156 //

Les sages vivent [au quotidien] selon le point de vue conventionnel en mettant de côté la réalité absolue. La destruction du karman est certaine pour les religieux¹⁰⁵ qui ont maintenu leur foi dans l'absolu.

vatthassa seda-bhāvo jaha ṇāsedī mala-vimelaṇacchaṇṇo /
micchatta-malocchaṇṇaṃ taha samattaṃ khu ṇādavvaṃ // SS_157 //
vatthassa seda-bhāvo jaha ṇāsedī mala-vimelaṇacchaṇṇo /
aññāṇa-malocchaṇṇaṃ taha ṇāṇaṃ hodi ṇādavvaṃ // SS_158 //
vatthassa seda-bhāvo jaha ṇāsedī mala-vimelaṇacchaṇṇo /
taha du kasāyācchaṇṇaṃ cārittaṃ hodi ṇādavvaṃ* // SS_159 //

De même que la blancheur d'un vêtement est perdue quand elle est recouverte par sa rencontre avec la poussière, il faut savoir que l'orthodoxie est perdue quand elle est recouverte par la poussière de la mauvaise croyance.

¹⁰² Tout en notant la leçon retenue par SBJ et ZMK, Chakravarti en retient une autre pour le second pāda :
« paramatṭhabāhirā jeṇa teṇa te honti aññāṇī » « parce qu'ils restent extérieurs à l'absolu ce sont des ignorants ».

¹⁰³ *nirvāṇa* laisse maintenant la place à *mokṣa* pour désigner la délivrance.

¹⁰⁴ Cette strophe rappelle évidemment le premier sūtra du TS : *samyag-jñāna-darśana-caritrāṇi mokṣa-mārgaḥ*,
« connaissance, croyance et conduite droites sont le chemin de la délivrance », véritable pilier sur lequel repose le jainisme.

¹⁰⁵ Après *muni*, les moines sont ici désignés par le terme *yati*.

De même que la blancheur d'un vêtement est perdue quand elle est recouverte par sa rencontre avec la poussière, il faut savoir que la connaissance droite est perdue quand elle est recouverte par la poussière de l'ignorance.

De même que la blancheur d'un vêtement est perdue quand elle est recouverte par sa rencontre avec la poussière, il faut savoir que la conduite droite est perdue quand elle est recouverte par les passions.

* ZMK : « *kassāyamalocchaṇṇaṃ taha cārittaṃ pi ṇādavvaṃ* ».

so savva-ṇāṇa-darisī kamma-rayeṇa ṇiyaṇa occhaṇṇo /
saṃsāra-samāvaṇṇo ṇa vijāṇadi savvado savvaṃ // SS_160 //

Le [soi] qui sait tout et qui voit tout, recouvert par la poussière de son propre karman, tombé dans le cycle des transmigrations, ne peut pas entièrement tout connaître.

sammatta-paḍiṇibaddhaṃ micchattaṃ jīṇavarehi parikahidaṃ /
tassodayeṇa jīvo micchā-diṭṭhi tti ṇādavvo // SS_161 //
ṇāṇassa paḍiṇibaddhaṃ aṇṇāṇaṃ jīṇavarehi parikahidaṃ /
tassodayeṇa jīvo aṇṇāṇī hodi ṇādavvo // SS_162 //
cāritta-paḍiṇibaddhaṃ kasāyaṃ jīṇavarehi parikahidaṃ /
tassodayeṇa jīvo accarido hodi ṇādavvo // SS_163 //

Les excellents Jina ont mentionné que la mauvaise croyance est contraire¹⁰⁶ à la vision orthodoxe. Sa manifestation karmique¹⁰⁷ fait que l'âme a une vision erronée. Il faut le savoir.

Les excellents Jina ont mentionné que l'ignorance est contraire à la Connaissance [droite]. Sa manifestation karmique fait que l'âme est ignorante. Il faut le savoir.

Les excellents Jina ont mentionné que l'affect est contraire à la Conduite [droite]. Sa manifestation karmique fait que l'âme n'a pas une bonne conduite. Il faut le savoir.

¹⁰⁶ *pratinibaddha* indique un mouvement en sens inverse, un retour, une opposition (SNR 457a) ; Jayacandra commente *samyaktva-pratinibaddhaṃ* par « *samyaktva ko rokne vālā* », Jayasena glose par « *pratikūlaṃ* » adverse, opposé.

¹⁰⁷ *udaya* désigne l'élévation, l'apparition, la manifestation des karman produits antérieurement ou plus récemment. Il est l'une des clés du processus karmique (cf. N. Tatia, *Studies*, p. 257-260). Banārasīdās emploiera souvent dans l'AK l'expression « *pūrvakarmodaya* », « à cause de karman produits antérieurement », pour dire exprimer sa malchance face à une situation.

3. Le chemin de la délivrance

Après avoir mené des discussions techniques autour des relations de causalité mises en place dans le fonctionnement de l'emprise karmique, Kundakunda s'attache à décrire point par point les différentes étapes menant à la délivrance. Pour ce faire, comme nous l'avons déjà indiqué, le plan de son texte suit le déroulé des « principes » (*tattva, padārtha*) établis par la doctrine jaina.

Kundakunda développe tout d'abord sa théorie des *pratyaya*, conditions, causes de développement du karman. Il insiste sur le fait que ces causes n'existeraient pas sans un processus de maturation appelé « influx » (*āsrava*) (177). Cet influx circule entre les causes de développement (la mauvaise croyance, les passions, etc.), les huit catégories de karman et les états psychiques (colère, orgueil, etc.). Il faut donc arriver à stopper ce mouvement circulaire sans fin : c'est l'arrêt de l'influx karmique (*saṃvara*). Kundakunda indique où doit être menée l'action pour interrompre l'influx des karman formés antérieurement : il faut agir sur les *pratyaya* et les *adhyavasāna* afin qu'ils ne forment plus de nouveaux karman, lesquels ne produiront plus de nouveaux états psychiques (190-192). Une fois stoppé, le karman doit être détruit. Son élimination (*nirjarā*) n'a qu'un acteur : la Croyance droite (*samyag-darśana*), donc la croyance ferme dans les principes du jainisme. L'élimination du karman est le sujet le plus longuement traité par Kundakunda qui en profite pour faire l'éloge de la croyance droite (le jainisme) et du vrai croyant (l'adepte jaina avancé). Il rédige aussi un manifeste contre le désir d'appropriation, avec des séquences répétitives (210-213 ; 224-227 ; 229-231 ; 247-262) visant à transformer durablement l'esprit du lecteur/auditeur et faire en sorte que ce texte ne le laisse pas indemne. On trouve par ailleurs des exemples tirés de la vie courante (168 ; 195-197) permettant à Kundakunda de toucher un plus large public et de bien faire comprendre son propos, d'ancrer sa pensée dans le monde qui l'entoure. Son style est aussi marqué par l'apostrophe, le style direct (205-206 ; 209), venant rendre vivant et concret un propos d'abord austère et abstrait. Ces éléments stylistiques seront repris par les auteurs de la lignée, comme on pourra le voir au fil de ce travail.

Dans le chapitre sur l'asservissement (*bandha*), Kundakunda combat à nouveau les pensées qui font confondre le plan du soi et le plan du non-soi par de fausses appropriations (« Je fais le bonheur et le malheur des êtres »). Il insiste encore, avec une conviction redoublée, sur la fausse route que constitue l'exercice d'une religion ayant pour but d'acquérir des mérites (275). La seule motivation envisagée ici doit être l'élimination du karman et la libération du soi (277). Toute autre chose (pratique quotidienne, rituel, etc.) est considérée comme appartenant au point de vue conventionnel, lequel est « rejeté », « repoussé » (*pratisiddha*) par le point de vue absolu (272). Cette opinion englobe aussi les écrits canoniques dont la lecture et l'étude ne sont rien sans

Croyance ni Connaissance droite (274). Cette remise en cause de l'étude « livresque » fera florès à la période pré-moderne.

Le chapitre sur la délivrance (*mokṣa*), étape ultime, est l'occasion pour Kundakunda de marteler encore, par la technique de la répétition, les grands principes de sa théorie de la libération. Il accentue son propos sur le discernement, comparé selon l'usage à une lame tranchante (294), permettant de séparer la pure sphère du soi avec la sphère des états psychiques (297-299). Il termine enfin par deux strophes paradoxales (306-307) qui viennent frapper durablement l'esprit du lecteur. Il explique en effet que tout ce qui a été mis en place par le jainisme dans l'exercice de la religion n'est que poison car tout cela éloigne l'adepte de la seule chose sur laquelle il doit concentrer ses pensées : la destruction du karman et la libération du soi. Son opinion est d'autant plus frappante qu'elle ne touche pas seulement aux aspects « matériels » du rituel mais elle attaque directement les aspects les plus « spirituels » comme la méditation (*dhāraṇā*) ou le repentir (*pratikramaṇa*), véritables piliers identitaires du jainisme. C'est bien là que réside la force de la pensée kundakundienne, là que viendront puiser les auteurs de la lignée inspirés par elle.

3.1 Chapitre 5 : L'influx karmique (*āsrava*)

micchattaṃ aviraṃaṇaṃ kasāya-jogā ya saṇṇ'-asaṇṇā du /
bahu-viha-bheyā jīve tass' eva aṇaṇṇa-pariṇāma // SS_164 //

La mauvaise croyance, l'absence de retenue, les passions et l'activité sont conscientes ou non conscientes¹⁰⁸. Elles existent dans l'âme sous de multiples variétés. Elles ne sont pas autre chose que les transformations de cette [âme].

ṇāṇāvaraṇādīyassa te du kammaṣsa kāraṇaṃ honti /
tesim pi hodi jīvo ya rāga-dosādi-bhāva-karo // SS_165 //

Elles sont la cause des karman tels que le karman d'obstruction de la connaissance, par lesquels l'âme est l'agent causal d'états psychiques tels que l'attachement ou l'aversion.

natthi du āsava-bandho sammādiṭṭhissa āsava-ñiroho /
sante puvva-ñibaddhe jāṇadi so te abandhanto // SS_166 //

¹⁰⁸ Kundakunda nomme ici les *pratyaya*, les conditions de développement karmique (cf. *supra* strophe 109).

Pour [le soi] qui a une Croyance droite, il n'y a pas d'influx karmique ni d'asservissement, mais il y a arrêt de l'influx karmique. Il connaît l'existence [des conditions de développement des karman] formés antérieurement, lui qui n'en forme plus¹⁰⁹.

bhāvo rāgādi-judo jīveṇa kado du bandhago bhaṇido /
rāgādi-vippamukko abandhago jāṇago ṇavarim // SS_167 //

L'état psychique qui consiste en attachement, etc., produit par l'âme, est dit être un agent d'asservissement. Libéré des états psychiques tels que l'attachement, [le soi] n'est plus agent d'asservissement, il est seulement conscient.

pakke phalamhi paḍie jaha ṇa phalaṃ bajjhae puṇo viṇṭe /
jīvassa kamma-bhāve paḍie ṇa puṇodayam uveī // SS_168 //

Lorsqu'un fruit arrivé à maturation est tombé, le fruit ne peut pas être rattaché à l'arbre. De même, lorsque le karman de l'âme est tombé, il ne peut plus se manifester.

puḍhavī-piṇḍa-samāṇā puvva-ṇibaddhā du paccayā tassa /
kamma-sarīreṇa du te baddhā savve pi ṇāṇissa // SS_169 //

Pour le [soi] connaisseur, les conditions de développement karmique formées auparavant sont pareilles à des boules de terre : elles sont simplement attachées grâce à leur corps subtil¹¹⁰.

cahu-viha aṇeya-bheyaṃ bandhante ṇāṇa-daṃsaṇa-guṇehiṃ /
samaye samaye jamhā teṇa abandho tti ṇāṇī du // SS_170 //

Les quatre variétés [de conditions de développement karmique] asservissent [l'âme] à chaque instant, de multiples manières, à cause des qualités [inférieures] de la connaissance et de la croyance. Malgré cela, on dit que le connaisseur n'est pas asservi¹¹¹.

¹⁰⁹ Jayasena indique que le composé « āsava-bandho » est un *samāhāra-dvandva*, un composé additionnel réunissant deux entités antithétiques qui s'accorde donc au singulier. « *sante puvvaṇibaddhe* » est un acc. pl. au masculin qui renvoie donc aux *pratyaya* et non aux karman qui auraient été traités au neutre. Le terme « *sante* » évoque une « présence » des karman attachés « antérieurement » (*puvva*).

¹¹⁰ *paccaya* a ici un sens très concret, proche de « karman » lui-même, comme si la cause voulait désigner l'effet, par extension. « *kamma-sarīreṇa* » c'est-à-dire avec moins de conséquence que si elles étaient attachées « *ṇokamma-sarīreṇa* », avec le corps grossier.

¹¹¹ Ce sont les *pratyaya* qui entretiennent l'influx karmique. Le soi, de son côté, est libre d'asservissement, il ne favorise en rien la continuation de l'influx karmique. Que sont les qualités inférieures de la connaissance ?

jamhā du jahaṇṇādo nāṇa-guṇādo puṇo vi pariṇamadi /
 aṇṇattaṃ nāṇa-guṇo teṇa du so bandhago bhaṇido // SS_171 //

Lorsque la qualité de connaissance est à son plus bas niveau, la qualité de connaissance est transformée en autre chose¹¹² ; c'est pourquoi on dit qu'elle est un agent d'asservissement.

daṃsaṇa-nāṇa-carittaṃ jaṃ pariṇamade jahaṇṇa-bhāveṇa /
 nāṇī teṇa du bajjhadi puggala-kammeṇa viviheṇa // SS_172 //

La Croyance, la Connaissance et la Conduite [droites] sont alors transformées en un état inférieur ; c'est pourquoi le [soi] connaisseur est asservi par toutes sortes de matières karmiques.

savve puvva-ṇibaddhā du paccayā santi sa sammaddiṭṭhissa /
 uvaoga-ppāogaṃ bandhante kamma-bhāveṇa // SS_173 //

Toutes les causes de développement karmique attachées auparavant, qui existent chez celui qui a une Croyance droite, asservissent l'usage de la capacité cognitive au moyen du karman.

santi du ṇiruvabhojjā bālā itthī jah' eva purisassa /
 bandhadi te uvabhojje taruṇī itthī jaha ṇarassa // SS_174 //
 hodūṇa ṇiruvabhojjā taha bandhadi jaha havanti uvabhojjā /
 sattaṭṭha-vihā bhūdā nāṇāvaraṇādi-bhāvehiṃ // SS_175 //

De même que les femmes encore enfants ne doivent pas avoir de relation avec un homme, et de même qu'une femme en âge d'être mariée peut provoquer des jouissances chez un homme, (les karman) qui étaient incapables de porter fruit asservissent lorsqu'ils deviennent capables de porter fruit. Ils sont alors de sept ou huit variétés dans des états karmiques tel que le karman d'obstruction de la connaissance¹¹³.

Kundakunda le dévoile dans la strophe suivante. Avec le système de la concaténation, il peut expliquer toutes les facettes de son propos.

¹¹² *jahaṇṇa* (sk. *jaghanya*), « inférieur », « au plus bas niveau », peut faire référence aux *guṇasthāna*. Kundakunda a déjà affirmé que les *guṇasthāna* sont une source d'asservissement karmique en ce qu'une « échelle » implique de la pluralité alors que le soi est du côté de l'unité. La connaissance est une qualité essentielle du soi (avec la croyance). Aussi longtemps que cette qualité est intense et solide, le soi est protégé des conditions de développement karmique, mais lorsque cette qualité est au plus bas (*jaghanya*), c'est-à-dire proche de l'ignorance et de l'incroyance, le soi est vulnérable.

¹¹³ *ṇiruvabhojja* (sk. *nir-upa-bhogyā*) désigne quelque chose dont on ne peut pas jouir ; *upabhoga* est un terme technique qui désigne quelque chose dont on peut jouir à plusieurs reprises, comme les vêtements, le logement ou

edeṇa kāraṇeṇa du sammādiṭṭhī abandhago bhaṇido /
āsava-bhāvābhāve ṇa paccayā bandhagā bhaṇidā // SS_176 //

C'est pourquoi [le soi] qui a une Croyance droite n'est pas l'agent de l'asservissement. En l'absence d'influx karmique, les conditions de développement du karman ne sont pas considérées comme des causes d'asservissement.

rāgo doso moho ya āsavā ṇatthi sammaddiṭṭhissa /
tamhā āsava-bhāveṇa viṇā hedū ṇa paccayā honti // SS_177 //

Les [causes] d'influx karmique tels que l'attachement, l'aversion et l'égarement n'existent pas pour [le soi] qui a une croyance droite. En conséquence, les conditions de développement du karman ne sont pas des causes sans la présence d'un influx karmique.

hedū cadu-vviyappo aṭṭha-viyappassa kāraṇaṃ hodi /
tesim pi ya rāgādi tesim abhāve ṇa bajjhanti // SS_178 //

Les quatre causes [de développement karmique] sont considérées comme agents causals des huit espèces [de karman]. Les états psychiques tels que l'attachement sont considérés comme agents causals des [conditions de développement karmique]. En l'absence de ces [états psychiques], il n'y a pas d'asservissement.

jaha puriseṇ' āhāro gahio pariṇamaṃ so aṇeya-vihaṃ /
maṃsa-vasā-ruhirādī bhāve uyar'-aggi-saṃjutto // SS_179 //
taha ṇāṇissa du puvvaṃ je baddhā paccayā bahu-viyappaṃ /
bajjhante kammaṃ te ṇaya-parihīṇā u te jīvā // SS_180 //

La nourriture ingurgitée par un homme est transformée de multiples manières au moment de la digestion, dans des états de chair, de graisse, de sang, etc.

De la même manière, les conditions de développement des karman formés antérieurement par le [soi] connaisseur deviennent des sources multiples d'asservissement karmique. Ces âmes-là sont perdues pour le point de vue [pur].

les femmes. Le parallèle entre la femme et le karman permet d'expliquer la maturation karmique : quand les karman ne sont pas mûrs, ils ne produisent pas d'effet.

3.2 Chapitre 6 : L'arrêt du flot karmique (*saṃvara*)

uvae uvaogo kohādisu natthi ko vi uvaogo /
 kohe koho ceva hi uvaoge natthi khalu koho // SS_181 //
 aṭṭha-viyappe kamme ṇokamme cāvi natthi uvaogo /
 uvaogamhi ya kammaṃ ṇokammaṃ cāvi ṇo atthi // SS_182 //
 eyaṃ tu avivarīdaṃ ṇāṇaṃ jaiyā u hodi jīvassa /
 taiyā ṇa kiṃci kuvvadi bhāvaṃ uvaoga-suddh'-appā // SS_183 //

Dans la capacité cognitive, il y a [seulement] la capacité cognitive ; dans les états psychiques tels que la colère, il n'y a aucune capacité cognitive. De même, dans la colère, il y a seulement la colère ; dans la capacité cognitive, il n'y a aucune colère.

Dans le karman de huit variétés et dans la matière grossière, il n'y a pas non plus de capacité cognitive ; et dans la capacité cognitive, il n'y a ni matière karmique ni matière grossière.

Quand cette connaissance parfaite est établie dans l'âme, alors le pur soi déterminé par la capacité cognitive ne produit plus aucun état psychique.

jaha kaṇayam aggi-taviyaṃ pi kaṇaya-bhāvaṃ ṇa taṃ pariccayai /
 taha kammodaya-tavido ṇa jahadi ṇāṇī du ṇāṇittaṃ // SS_184 //
 evaṃ jāṇai ṇāṇī aṇṇāṇī muṇadi rāyam evādaṃ /
 aṇṇāṇa-tamocchaṇṇo āda-sahāvaṃ ayāṇanto // SS_185 //

Pareil à l'or qui n'abandonne jamais sa nature d'or même s'il est chauffé par le feu, le connaisseur échauffé par la manifestation du karman n'abandonne pas ce qui fait de lui un connaisseur.

Ainsi, le connaisseur connaît [la véritable nature du soi]. L'ignorant, perdu dans l'obscurité de l'ignorance, ne connaissant pas la véritable nature du soi, prend même l'attachement pour le soi.

suddhaṃ tu viyāṇanto suddham ev' appayaṃ lahadi jīvo /
 jāṇanto du asuddhaṃ asuddham ev' appayaṃ lahai // SS_186 //

L'âme atteint le soi pur en discernant ce qui est pur, mais connaissant ce qui est impur, elle atteint le soi impur¹¹⁴.

¹¹⁴ On note la proximité des termes *jīva* et *ātman* dans un même pāda, marquant bien leur différence : le *jīva* est le principe animé, alors que l'*ātman* est ce soi qu'il faut atteindre (*labhate*).

appāṇam appaṇo rundhiūṇa do-puṇṇa-pāva-jogesu /
 daṃsaṇa-ṇāṇamhi ṭhido icchā-virao ya aṇṇamhi // SS_187 //
 jo savva-saṃga-mukko jhāyadi appāṇam appaṇo appā /
 ṇa vi kammaṃ ṇokammaṃ cedā ceyei eyattaṃ // SS_188 //
 appāṇam jhāyanto daṃsaṇa-ṇāṇamaio aṇṇamao /
 lahai acireṇa appāṇam eva so kamma-pavimukkaṃ // SS_189 //

Après s'être arrêté de lui-même dans ses activités, qu'elles soient favorables ou défavorables, fixé sur la Croyance et la Connaissance [droites], arrêté dans son désir d'autre chose, libéré de tous les liens, le soi contemple naturellement le soi et non la matière karmique ni la matière grossière. Conscient, il observe l'unité. Contemplant le soi, fait de Croyance et de Connaissance [droites] et de rien d'autre, il atteint en peu de temps le soi parfaitement libéré du karman.

tesim heū bhaṇidā ajjhavasāṇāṇi savva-darasīhim /
 micchattaṃ aṇṇāṇaṃ aviraya-bhāvo ya jogo ya // SS_190 //
 heu-abhāve ṇiyamā jāyadi ṇāṇissa āsava-ṇiroho /
 āsava-bhāveṇa viṇā jāyadi kammaṃsa vi ṇiroho // SS_191 //
 kammaṃsābhāveṇa ya ṇokammaṇaṃ pi jāyai ṇiroho /
 ṇokamma-ṇiroheṇa ya saṃsāra-ṇirohaṇaṃ hoi // SS_192 //

Les Omniscients ont affirmé que les agents causals de ces [karman] sont les états émotionnels, la mauvaise croyance, l'ignorance, le manque de retenue et l'activité¹¹⁵. En l'absence de ces causes, l'arrêt de l'influx karmique se produit de façon certaine pour le connaisseur. Sans la présence de l'influx karmique, l'arrêt du karman se produit lui aussi. Et en l'absence de karman, l'arrêt des matières grossières se produit lui aussi. Et grâce à l'arrêt des matières grossières, il y a arrêt du cycle des transmigrations.

3.3 Chapitre 7 : L'élimination du karman (*nirjarā*)

uvabhogam indiyehim davvāṇam acedaṇṇaṃ idarāṇaṃ /
 jaṃ kuṇādi sammadditṭhī taṃ savvaṃ nijjara-ṇimittaṃ // SS_193 //

¹¹⁵ Sur *ajjhavasāṇa* cf. strophes 39-48. Les *adhyavasāna* et les *pratyaya* sont vus par Kundakunda comme les deux sources principales de développement des karman.

La jouissance répétée des substances, qu'elles soient dépourvues de conscience ou autres, au moyen des organes sensoriels, tout ce que fait le vrai croyant est cause d'élimination du karman¹¹⁶.

davve uvabhuñjante ñiyamā jāyadi suhaṃ vā dukkhaṃ vā /
taṃ suha-dukkhaṃ udiṇṇaṃ vedadi aha ñijjaraṃ jādi // SS_194 //

Le bonheur ou le malheur naissent ordinairement du fait que l'on jouit de la matière. [Le vrai croyant] ressent la manifestation de ce bonheur et de ce malheur car elle conduit à l'élimination du karman.

jaha visam uvabhujjanto vejjo puriso ña maraṇaṃ uvayādi /
puggala-kamass' udayaṃ taha bhuñjadi ñeva bajjhae ñāṇī // SS_195 //

De même qu'en consommant du poison un médecin ne s'approche pas de la mort, le [soi] connaisseur éprouve la manifestation de la matière karmique mais il n'est pas asservi.

jaha majjaṃ pivamāṇo aradi-bhāveṇa majjadi ña puriso /
dava' -uvabhoge arado ñāṇī vi ña bajjhadī tah' eva // SS_196 //

De même qu'en buvant de l'alcool avec un sentiment de dégoût un homme n'est pas ivre, le [soi] connaisseur dégoûté par la jouissance répétée de la matière n'est pas non plus asservi.

sevanto vi ña sevai asevamāṇo vi sevago koī /
pagaṇa-cetṭhā kassa vi ña ya pāyaṇo tti so hoī // SS_197 //

Prenant soi-disant du plaisir, il ne prend pas de plaisir ; ne prenant pas de plaisir, il reste un jouisseur. De qui exécute les gestes du théâtre on ne dit pas « il est le personnage »¹¹⁷.

udaya-vivāgo viviho kammāṇaṃ vaṇṇio jiṇavarehiṃ /
ña du te majjha sahāvā jāṇaga-bhāvo du aham ikko // SS_198 //

¹¹⁶ Strophe ambiguë et paradoxale qui révèle la différence fondamentale entre celui qui a une mauvaise croyance et celui qui a une croyance droite, la jouissance du premier produit du karman, celle du second détruit le karman. Pour des raisons pratiques, nous avons traduit *sammaddiṭṭhī* par « vrai croyant » ou « croyant véritable » au lieu de la périphrase « celui qui a une croyance droite ».

¹¹⁷ Strophe difficile par sa construction et la répétition de la racine verbale *sev-* (*sevate*) « servir, honorer, fréquenter (aussi sexuellement), jouir ». Elle introduit pourtant une dimension théâtre (*prakaraṇa*) qui n'est pas anodine dans un texte appelé aussi « *Samayasāra-nāṭaka* », le « Drame de la quintessence du soi » (voir B. Bhatt, « On the Epiteth nāṭaka for the Samayasāra of Kundakunda », 1994).

Les différentes sortes de manifestations et de maturations des karman ont été décrites par les excellents Jina. Mais elles ne sont pas ma véritable nature. D'une nature consciente, je suis un.

puggala-kammaṃ rāgo* tassa vivāgodao havadi eso /
ṇa du esa majjha bhāvo jāṇaga-bhāvo hu aham ikko // SS_199 //

L'attachement est une matière karmique pour laquelle il y a une maturation et une manifestation. Mais cet état psychique ne m'appartient pas. D'une nature consciente, je suis un.

* SBJ : « *koho* ».

evaṃ sammaddiṭṭhī appāṇaṃ muṇadi jāṇaya-sahāvaṃ /
udayaṃ kamma-vivāgaṃ ya muadi taccam viyāṇanto // SS_200 //

Ainsi le vrai croyant s'identifie avec sa véritable nature qui est faite de connaissance. Et comme il connaît la réalité, il renonce¹¹⁸ à la manifestation et à la maturation du karman.

paramāṇu-mittayaṃ pi hu rāyādīṇaṃ tu vijjade jassa /
ṇa vi so jāṇadi appāṇayaṃ tu savvāgama-dharo vi // SS_201 //
appāṇaṃ ayāṇanto aṇappayaṃ cāvi so ayāṇanto /
kaha hodi sammaddiṭṭhī jīvājīve ayāṇanto // SS_202 //

Celui chez qui on trouve des passions telles que l'attachement, même de la taille d'un atome, ne connaît certainement pas le soi, même s'il porte en lui toute la tradition scriptuaire.

Ne connaissant pas le soi, il ne connaît pas non plus le non-soi. Ne connaissant ni le soi ni le non-soi, comment peut-il être un croyant véritable ?

ādamhi davva-bhāve athire* mottūṇa giṇha taha ṇiyadaṃ /
thiram egam imaṃ bhāvaṃ uvalabbhantaṃ sahāveṇa // SS_203 //

Après avoir abandonné les substances et les états psychiques instables dans le soi, saisis de façon certaine cet état psychique stable et unique que ta véritable nature est en train d'acquérir.

* ZMK : « *apade* »¹¹⁹.

¹¹⁸ Jeu entre le verbe *muṇadi* dont le sens usuel en prakrit est « penser, comprendre, croire », et le verbe *muadi* qui renvoie à *muñcati*, « renoncer, abandonner ».

¹¹⁹ La variante est notée par Chakr., le terme *a-pada* signifierait « sans assise ». Cette variante est intéressante car elle assure la concaténation avec les strophes suivantes, où l'on a « *padam* ».

ābhiṇi-sud'-ohi-maṇa-kevalaṃ ca taṃ hodi ekkam eva padaṃ /

so eso paramatṭho jaṃ lahiduṃ ṇivvudiṃ jādi // SS_204 //

Représentative, enseignée, saisie directement, télépathique ou omnisciente¹²⁰, la [connaissance] n'a en vérité qu'un seul sens. Tel est le but ultime. Celui qui l'a trouvé est en route vers la béatitude.

ṇāṇa-guṇeṇa vihiṇā eyaṃ tu payaṃ bahū vi ṇa lahanti /

taṃ giṇha ṇiyadam edaṃ jadi icchasi kamma-parimokkhaṃ // SS_205 //

Délaissés par la qualité de connaissance, beaucoup ne trouvent pas ce sens. Saisis-t'en de façon certaine si tu souhaites une libération totale des karman.

edamhi rado ṇiccaṃ saṃtuṭṭho hohi ṇiccaṃ edamhi /

edeṇa hohi titto hohadi tuha uttamaṃ sokkhaṃ // SS_206 //

Sois toujours dévoué à cet état, sois toujours concentré sur cet état, sois satisfait par cet état. Alors tu auras le bonheur suprême.

ko ṇāma bhaṇijja buho para-davvaṃ mama imaṃ havadi davvaṃ /

appāṇam appaṇo pariggahaṃ tu ṇiyadam viyāṇanto // SS_207 //

Sachant de façon certaine que le soi est son [seul] bien, quel homme avisé pourrait dire d'une substance étrangère [au soi] : « Cette substance est à moi » ?

majjhaṃ pariggaho jai tado aham ajīvadaṃ tu gacchejja /

ṇādeva ahaṃ jamhā tamhā ṇa pariggaho majjha // SS_208 //

Si des biens m'appartiennent, je suis sûr d'aller vers le non-soi. Puisque je suis un connaisseur, aucun bien ne m'appartient.

chijjadu vā bhijjadu vā ṇijjadu vā ahava jādu vippalayaṃ /

jamhā tamhā gacchadu taha vi hu ṇa pariggaho majjha // SS_209 //

Il peut être brisé, il peut être divisé, il peut être diminué, il peut même être détruit, il peut être parti ici ou là. Puisse aucun bien ne m'appartenir !

apariggaho aṇiccho bhaṇido ṇāṇī ya ṇ' icchade dhammaṃ /

apariggaho du dhammassa jāṇago teṇa so hodi // SS_210 //

¹²⁰ Le premier composé est à lire comme suit : ābhiṇi(bodhika)-śruta-avadhi-maṇaḥ(paryaya)-kevalaṃ.

L'absence d'appropriation est considérée comme absence de désir. Or le connaisseur n'a pas de désir pour le mérite. Il est conscient car il ne s'approprie pas de mérite.

apariggaho aṇiccho bhaṇido ṇāṇī ya ṇ' icchadi adhammaṃ /

apariggaho adhammassa jāṇago teṇa so hodi // SS_211 //

L'absence d'appropriation est considérée comme absence de désir. Or le connaisseur n'a pas de désir pour le démerite. Il est conscient car il ne s'approprie pas de démerite.

apariggaho aṇiccho bhaṇido ṇāṇī ya ṇ' icchade asaṇaṃ /

apariggaho du asaṇassa jāṇago teṇa so hodi // SS_212 //

L'absence d'appropriation est considérée comme absence de désir. Or le connaisseur n'a pas de désir pour la nourriture. Il est conscient car il ne s'approprie pas de nourriture.

apariggaho aṇiccho bhaṇido ṇāṇī ya ṇ' icchade pāṇaṃ /

apariggaho du pāṇassa jāṇago teṇa so hodi // SS_213 //

L'absence d'appropriation est considérée comme absence de désir. Or le connaisseur n'a pas de désir pour l'eau. Il est conscient car il ne s'approprie pas d'eau.

emādie du vivihe savve bhāve ya ṇ' icchade ṇāṇī /

jāṇaga-bhāvo ṇiyado ṇīrālambo du savvattha // SS_214 //

Le connaisseur ne désire aucun de tous ces multiples états. En vérité il a une nature faite de connaissance, qui ne s'appuie sur aucune autre chose.

uppaṇṇodaya-bhoge vioga-buddhīya tassa so ṇiccaṃ /

kaṅkhāṃ aṇāgayassa ya udayassa ṇa kuvvade ṇāṇī // SS_215 //

Concernant la jouissance de la manifestation karmique qui est apparue, le connaisseur, qui a toujours l'intention de s'en séparer, n'a pas de désir pour elle. Il n'en a pas non plus pour une manifestation karmique qui n'est pas encore apparue.

jo vedadi vedijjadi samae samae viṇassade uhaṃ /

taṃ jāṇago du ṇāṇī ubhaṃ pi ṇa kaṅkhai kayāvi // SS_216 //

Celui qui expérimente et ce qui est expérimenté, tous les deux peuvent être détruits à chaque instant. Conscient de cela, le connaisseur n'a de désir ni pour l'un ni pour l'autre.

bandh'-uvabhoga-ñimutte ajjhasāṇodaesu ñāṇissa /
saṃsāra-deha-visaesu ñeva uppajjade rāgo // SS_217 //

L'attachement ne naît d'aucune façon chez le connaisseur pour les causes de l'asservissement et des jouissances répétées, les manifestations des états émotionnels, ni au sujet des affaires mondaines et corporelles.

ñāṇī rāga-ppajaho savva-davvesu kamma-majjha-gado /
ño lippadi rajaṇa du kaddama-majjhe jahā kaṇayaṃ // SS_218 //
aññāṇī puṇa ratto savva-davvesu kamma-majjha-gado /
lippadi kamma-raṇa du kaddama-majjhe jahā lohaṃ // SS_219 //

Plongé dans le karman, le connaisseur qui a renoncé aux attachements pour toutes les substances n'est pas souillé par l'impureté, de même que l'or plongé dans la fange.

Mais plongé dans le karman, l'ignorant attaché à toutes les substances est souillé par l'impureté du karman, de même que le fer plongé dans la fange.

bhuñjantassa vi vivihe saccittācitta-missiye davve /
saṃkhassa seda-bhāvo ña vi sakkadi kiṇhago kāuṃ // SS_220 //
taha ñāṇissa vi vivihe saccittācitta-missie davve /
bhuñjantassa vi ñāṇaṃ ña sakkam aññāṇadaṃ ñedum // SS_221 //

La blancheur de la conque, bien qu'elle jouisse de toutes sortes de choses – animées, inanimées ou mélangées – ne peut pas devenir noire.

De la même façon, la connaissance d'un connaisseur, bien qu'il jouisse de toutes sortes de choses – animées, inanimées ou mélangées – ne peut pas devenir l'ignorance.

jaiyā sa eva saṃkho seda-sahāvaṃ tayaṃ* pajahidūṇa /
gacchejja kiṇha-bhāvaṃ taiyā sukkattaṇaṃ pajahe // SS_222 //
taha ñāṇī vi hu jaiyā ñāṇa-sahāvaṃ tayaṃ* pajahiūṇa /
aññāṇeṇa pariṇado taiyā aññāṇadaṃ gacche // SS_223 //

Lorsque cette même conque, après avoir renoncé à sa nature blanche, va vers la noirceur, alors elle renonce à la blancheur.

De la même façon, lorsque le connaisseur, après avoir renoncé à sa nature faite de connaissance, est transformé par l'ignorance, alors il va vers l'ignorance.

* ZMK : « *sayam* ».

puriso jaha ko vi iha vitti-ṇimittam tu sevae rāyaṃ /
 to so vi dedi rāyā vivihe bhoe suh'-uppāe // SS_224 //
 emeva jīva-puriso kamma-rayam sevade suha-ṇimittam /
 to so vi dei kammo vivihe bhoe suh'-uppāe // SS_225 //
 jaha puṇa so ciya puriso vitti-ṇimittam ṇa sevade rāyaṃ /
 to so ṇa dei rāyā vivihe bhoe suh'-uppāe // SS_226 //
 emeva sammaddiṭṭhī visayattham sevae ṇa kamma-rayam /
 to so ṇa dei kammo vivihe bhoe suh'-uppāe // SS_227 //

Lorsqu'un homme ordinaire sert son roi en ce monde pour assurer son existence, alors ce même roi lui donne de multiples objets de réjouissance qui assurent son bonheur.

De même, lorsque l'âme, pareille à cet homme, sert [ce roi qu'est] l'impureté du karman¹²¹ pour assurer son bonheur, alors le karman lui donne de multiples objets de réjouissance qui assurent son bonheur.

Mais lorsque cet homme ne sert pas son roi pour assurer son existence, alors le roi ne lui donne pas ces multiples objets de réjouissance qui assurent son bonheur.

De même, lorsque le croyant véritable ne sert pas [ce roi qu'est] l'impureté du karman pour assurer son plaisir, alors le karman ne lui donne pas ces multiples objets de réjouissance qui assurent son bonheur.

sammaddiṭṭhī jīvā ṇissaṅkā honti ṇibbhayā teṇa /
 satta-bhaya-vippamukkā jamhā tamhā du ṇissaṅkā // SS_228 //

Les âmes qui ont une croyance droite sont privées de doute, et donc privées de peur. Comme elles sont libérées des sept formes de peur¹²², elles sont donc privées de doute.

jo cattāri vi pāe chindadi te kamma-bandha-moha-kare /
 so ṇissaṅko cedā sammādiṭṭhī muṇeyavvo // SS_229 //

L'être conscient qui coupe les quatre racines¹²³ à la base du karman, de l'asservissement et de l'égarement, doit être considéré comme le vrai croyant privé de doute.

¹²¹ Jeu de mots entre *rāya* (sk. *rājas*) et *raya* (sk. *rajas*), entre le roi et la poussière.

¹²² Les sept formes de peur sont : la peur liée à la vie présente (*iha loka bhaya*), la peur liée à la vie future (*paraloka*), la peur de se retrouver sans protection (*arakṣā*), la peur qu'un secret soit révélé (*agupṭi*), la peur de la douleur (*vedanā*), la peur d'un accident (*ākasmika*) et la peur de la mort (*maraṇa*). Voir JSK, vol. 3, p. 206.

¹²³ Ces *catur-pāda* désignent les quatre *pratyaya* : la mauvaise croyance (*mithyātvā*), le manque de discipline (*avirati*), les passions (*kaṣāya*) et l'activité (*yoga*), selon Jayasena (RŚM, p. 310) qui ajoute qu'ils sont comme la racine de

jo du ṇa karedi kaṅkhaṃ kamma-phalesu taha savva-dhammesu /
so ṇikkāṅkho cedā sammādiṭṭhī muṇeyavvo // SS_230 //

L'être conscient qui n'a pas de désir pour les fruits du karman, ni même pour aucune autre chose¹²⁴, doit être considéré comme le vrai croyant privé de désir.

jo ṇa karedi juguppaṃ* cedā savvesim eva dhammāṇaṃ /
so khalu ṇivvīdigiccho sammādiṭṭhī muṇeyavvo // SS_231 //

L'être conscient qui n'a aucune aversion envers toutes choses doit être considéré en effet comme le vrai croyant privé de dégoût¹²⁵.

* ZMK : « *duguñchaṃ* ».

jo havai asammūḍho cedā sad-diṭṭhī savva-bhāvesu /
so khalu amūḍha-diṭṭhī sammādiṭṭhī muṇeyavvo // SS_232 //

L'être conscient pourvu d'une vraie croyance ne s'égare pas dans tous les états psychiques, c'est pourquoi il doit être considéré comme le vrai croyant sans croyance confuse¹²⁶.

jo siddha-bhatti-jutto uvagūhaṇago du savva-dhammāṇaṃ /
so uvagūhaṇakārī sammādiṭṭhī muṇeyavvo // SS_233 //

Celui qui est attaché à la dévotion aux Siddha et qui est tolérant envers toutes choses doit être considéré comme le vrai croyant créateur de tolérance¹²⁷.

l'arbre de la transmigration (*saṃsāra-vṛkṣasya mūla-bhūtān*). Comme *ṇāṇī* qui renvoie le plus souvent au soi, le terme *cedā* (sk. *cetayitr*) est glosé par « *ātmā* » par les trois commentateurs.

¹²⁴ Chakravarti traduit *savva-dhamma* par « all qualities of things » (SBJ traduit de façon erronée : « all the systems of religion »). Renou donne aussi pour *dharma* le sens de « nature d'une chose, qualité fondamentale, trait caractéristique, élément déterminant ou essentiel » (SNR, p. 337).

¹²⁵ Cette fois-ci SBJ traduit *dharma* par « nature of all objets ». Le terme est glosé « *vastu dharma* » par les commentateurs. L'attitude décrite ici est celle de l'indifférence absolue aux choses de ce monde, qu'elles soient plaisantes ou déplaisantes (cf. la note de Chakr. p. 148).

¹²⁶ *mūḍha-dr̥ṣṭi*, la croyance confuse, égarée, fait partie des transgressions (*aticāra*) de la vraie croyance (Voir Williams, *Jaina Yoga*, p. 48-49).

¹²⁷ *upagūhana* désigne l'attitude de tolérance et de charité envers les personnes sans défense comme les enfants ou les invalides (voir Samantabhadra, *Ratnakaraṇḍaka Śrāvaka-cāra*, I.I.5 ; Williams, *Jaina Yoga*, p. 44).

ammaggaṃ gacchantam sagam pi magge thavedi jo cedā /
so thidi-karaṇa-jutto sammādiṭṭhī muṇeyavvo // SS_234 //

L'être conscient qui se maintient sur le chemin [de la délivrance] au lieu d'emprunter de mauvais chemins doit être considéré comme le vrai croyant attaché à l'accomplissement de sa position.

jo kuṇadi vacchalattam tiṇham sāhūṇa makkha-maggammi /
so vacchala-bhāva-judo sammādiṭṭhī muṇeyavvo // SS_235 //

Celui qui a de la dévotion pour les Trois Joyaux sur le chemin de la délivrance doit être considéré comme le vrai croyant attaché à l'état dévotionnel¹²⁸.

vijjā-rahama ārūḍḍho maṇo-raha-pahesu bhamai jo cedā /
so jīṇa-ṇāṇa-pahāvī sammādiṭṭhī muṇeyavvo // SS_236 //

L'être conscient monté sur le char de la connaissance qui circule parmi les chemins empruntables par les chars de l'esprit doit être considéré comme le vrai croyant propagateur du savoir des Jina¹²⁹.

3.4 Chapitre 8 : L'asservissement karmique (*bandha*)

jaha nāma ko vi puriso ṇhabbhatto du reṇu-bahulammi /
thāṇammi thāidūṇa ya karei satthehiṃ vāyāmaṃ // SS_237 //
chindadi bhindadi ya tahā tālī-tala-kayali-vaṃsa-piṇḍo /
sacittācittāṇam karei davvāṇam uvaghāyaṃ // SS_238 //
uvaghāyaṃ kuvvantassa tassa ṇāṇa-vihehiṃ karaṇehiṃ /
ṇicchayado cintijja du kiṃ paccayago du raya-bandho // SS_239 //
jo so du ṇeha-bhāvo tamhi ṇare teṇa tassa raya-bandho /
ṇicchayado viṇṇeyaṃ ṇa kāya-cetṭhāhiṃ sesāhiṃ // SS_240 //
evaṃ micchā-diṭṭhī vaṭṭanto bahu-vihāsu cetṭhāsu /
rāyāi uvaoge kuvvanto lippai rayeṇa // SS_241 //

Par exemple, lorsqu'un homme ordinaire, qui a oint son corps d'huile, après s'être rendu en un lieu riche en poussière, fait de l'exercice physique avec des machettes,

¹²⁸ Cette strophe doit être comprise d'un point de vue conventionnel, comme l'indique Jayasena dans son commentaire (RSM, p. 316).

¹²⁹ Le *pahāvī* (sk. *prabhāvin*) est celui « qui diffuse, qui propage la religion » dans le contexte jaina. Le terme vient du substantif *prabhāvanā*, qui désigne toutes les formes de diffusion et de propagande du jainisme (don, construction de temples, etc.) et qui compte parmi les devoirs du laïc.

coupe et tranche des palmiers, des tamāla, des bananiers, des bambous, des dattiers¹³⁰, il fait offense à des substances animées et inanimées.

Réfléchis de façon certaine à ce qui fait s'accrocher la poussière sur cet [homme] qui offense [les êtres animés et inanimés] par ses actions de toutes sortes.

C'est la présence de l'huile appliquée sur cet homme qui doit être considérée de façon certaine comme ce qui fait s'accrocher la poussière, et non les mouvements du corps.

De la même façon, le mauvais croyant qui s'adonne à des mouvements [psychiques]¹³¹ de différentes sortes sera souillé par la poussière du karman parce qu'il produit des modifications psychiques telles que l'attachement¹³².

jaha puṇa so ceva ṇaro ṇehe savvamhi avaṇiye sante /
 reṇu-bahulammi ṭhāṇe karei satthehi vāyāmaṃ // SS_242 //
 chindadi bhindadi ya tahā tālī-tala-kayali-vaṃsa-piṇḍīo /
 saccittācittāṇaṃ karei davvāṇaṃ uvaghāyaṃ // SS_243 //
 uvaghāyaṃ kuvvantassa tassa ṇāṇā-vihehiṃ karaṇehiṃ /
 ṇicchayado cintijja du kiṃ paccayago ṇa raya-bandho // SS_244 //
 jo so du ṇeha-bhāvo tamhi ṇare teṇa tassa raya-bandho /
 ṇicchayado viṇṇeyaṃ ṇa kāya-ceṭṭhāhiṃ sesāhiṃ // SS_245 //
 evaṃ sammādiṭṭhī vaṭṭanto bahu-vihesu jogesu /
 akaranto uvaoge rāgāi ṇa lippai rayeṇa // SS_246 //

Mais d'un autre côté, cet homme, lorsqu'il a enlevé toute l'huile [de son corps] et qu'il se tient en un lieu riche en poussière, fait de l'exercice physique avec des machettes,

¹³⁰ *tālī* (sk. *tāla*) palmier, borasse éventail (SNR) ; *tala* définit par « *vṛkṣa viśeṣa, tāḍa kā peḍa* » (PSM) et *tāra* par « the palm tree *Borassus flabellifer* (fan-palm) » (McG) ; *kayali* (sk. *kadalī*) est une variété de bananier (*Musa sapientum*) ; *vaṃsa* désigne le bambou ou la canne à sucre (*Shorea robusta*) (MW) ; *piṇḍī* est une sorte de dattier (*Tabernaemontana coronaria*) (MW). Le commentaire de Jayacandra semble dire que le composé *tālī-tala* forme un seul arbre, « le palmier de telle espèce », de même pour « *vaṃsa-piṇḍīo* », alors que Jayasena glose *piṇḍī* par « *aśoka* » un arbre célèbre à fleurs rouges (*Jonesia asoka*).

¹³¹ Amṛtacandra glose en effet *ceṭṭha* (sk. *ceṣṭa*), le geste, le mouvement, par « *kāya-vāṇ-mañḥ-karman* », l'action par le corps, par la parole et par la pensée.

¹³² L'emploi du terme *upayoga* (la « capacité cognitive », cf. strophe 24), ici au pluriel, est quelque peu surprenant à un endroit où l'on attendrait plutôt l'usage de « *bhāva* ». Jayasena glose le terme par « *pariṇāma* » (*mithyātvā-rāgādy-upayogān pariṇāmān*).

coupe et tranche des palmiers, des tamāla, des bananiers, des bambous, des dattiers, il fait offense à des substances animées ou inanimées.

Réfléchis de façon certaine à ce qui fait s'accrocher la poussière sur cet [homme] qui offense [les êtres animés et inanimés] par ses actions de toutes sortes.

[On a vu que] la présence d'huile sur cet homme devait être considérée de façon certaine comme ce qui fait s'accrocher la poussière, et non les mouvements du corps.

De la même façon, le vrai croyant s'adonnant à des activités [psychiques] de toutes sortes ne sera pas souillé par la poussière du karman parce qu'il ne crée pas de modification psychique telle que l'attachement.

jo maṇṇadi hiṃsāmi ya hiṃsijjāmi ya parehiṃ sattehiṃ /
so mūḍho aṇṇāṇī ṇāṇī etto du vivarīdo // SS_247 //

Celui qui pense « Je tue et je suis tué par d'autres êtres » est un égaré et un ignorant. Le connaisseur, lui, c'est l'inverse.

āu-kkhaveṇa maraṇaṃ jīvāṇaṃ jīṇavarehiṃ paṇṇattaṃ /
āuṃ ṇa haresi tumaṃ kaha te maraṇaṃ kayaṃ tesiṃ // SS_248 //

Les excellents Jina ont affirmé que la mort des êtres vivants [est provoquée] par la destruction du karman de temps de vie. Comme tu ne peux pas détruire le karman de temps de vie, comment peux-tu avoir causé leur mort ?

āu-kkhaveṇa maraṇaṃ jīvāṇaṃ jīṇavarehiṃ paṇṇattaṃ /
āuṃ ṇa haranti tuha kaha te maraṇaṃ kayaṃ tehiṃ // SS_249 //

Les excellents Jina ont affirmé que la mort des êtres vivants [est provoquée] par la destruction du karman de temps de vie. Comme ils ne peuvent pas détruire le karman de temps de vie, comment peuvent-ils avoir causé ta mort ?

jo maṇṇadi jīvemi ya jīvijjāmi ya parehiṃ sattehiṃ /
so mūḍho aṇṇāṇī ṇāṇī etto du vivarīdo // SS_250 //

Celui qui pense « Je vis grâce à d'autres êtres et je les laisse vivre » est un égaré et un ignorant. Le connaisseur, lui, c'est l'inverse.

āūdayeṇa jīvadi jīvo evaṃ bhaṇanti savvanhū /
āuṃ ca ṇa desi tumaṃ kahaṃ tae jīviyaṃ kayaṃ tesiṃ // SS_251 //

L'être vivant vit grâce à la manifestation du karman de temps de vie. Ainsi parlent les Omniscients.
Comme tu ne peux pas donner de karman de temps de vie, comment peux-tu avoir sauvé la vie des [êtres vivants] ?

āūdayeṇa jīvadi jīvo evaṃ bhaṇanti savvaṇhū /

āuṃ ca ṇa denti tuhaṃ kahaṃ te jīviyaṃ kayaṃ tesim // SS_252 //

L'être vivant vit grâce à la manifestation du karman de temps de vie. Ainsi parlent les Omniscients.
Comme [les êtres vivants] ne peuvent pas te donner de karman de temps de vie, comment peuvent-ils t'avoir sauvé la vie ?

jo appaṇā du maṇṇadi duhida-suhide karemi satte ti /

so mūḍho aṇṇāṇī ṇāṇī etto du vivarīdo // SS_253 //

Celui qui pense en lui-même « Je fais le bonheur et le malheur des êtres » est un égaré et un ignorant. Le connaisseur, lui, c'est l'inverse.

kammodayeṇa jīvā dukkhida-suhidā havanti jadi savve /

kammaṃ ca ṇa desi tumaṃ dukkhida-suhidā kahaṃ kayā te // SS_254 //

Si tous les êtres sont malheureux ou heureux sous l'effet de la manifestation du karman, et si tu ne peux pas leur donner de karman, comment peux-tu les avoir rendus malheureux ou heureux ?

kammodayeṇa jīvā dukkhida-suhidā havanti jadi savve /

kammaṃ ca ṇa dinti tuhaṃ kado si kahaṃ dukkhido tehiṃ // SS_255 //

Si tous les êtres sont malheureux ou heureux sous l'effet de la manifestation du karman, et s'ils ne peuvent pas te donner de karman, comment peuvent-ils t'avoir rendu malheureux ?

kammodayeṇa jīvā dukkhida-suhidā havanti jadi savve /

kammaṃ ca ṇa dinti tuhaṃ kahaṃ taṃ suhido kado tehiṃ // SS_256 //

Si tous les êtres sont malheureux ou heureux sous l'effet de la manifestation du karman, et s'ils ne te donnent pas ton karman, comment peuvent-ils t'avoir rendu heureux ?

jo maradi jo ya duhido jāyadi kammodayeṇa so savvo /

tamhā du mārido de duhāvīdo cedi ṇa hu micchā // SS_257 //

Celui qui meurt et celui qui est rendu malheureux, quel qu'il soit, l'est à cause de la manifestation du karman. C'est pourquoi ton assertion « Je l'ai tué ou je l'ai rendu malheureux »¹³³ est fausse, n'est-ce pas ?

jo ṇa maradi ṇa ya duhido so vi ya kammodayeṇa ceva khalu* /
tamhā ṇa mārīdo ṇa duhāvīdo cedi ṇa hu micchā // SS_258 //

Celui que ne meurt pas et qui n'est pas rendu malheureux, il l'est lui aussi à cause de la manifestation du karman. C'est pourquoi l'assertion « Je ne l'ai pas tué ou je ne l'ai pas rendu malheureux » est fausse, n'est-ce pas ?

* ZMK : « *khalu jīvo* » remplace « *ceva khalu* ».

esā du jā madī de dukkhida-suhide karemi satte ti /
esā de mūḍha-māi suhāsuhaṃ bandhaye kammaṃ // SS_259 //

La pensée qui consiste à croire « Je fais le malheur et le bonheur des êtres », cette pensée qui est la tienne est une méprise. Elle lie le bon et le mauvais karman.

dukkhida-suhide satte karemi jaṃ evam ajjhavasidaṃ te /
taṃ pāva-bandhagaṃ vā puṇṇassa va bandhagaṃ hodi // SS_260 //

« Je fais le malheur et le bonheur des êtres », cet état émotionnel qui est le tien devient une cause d'asservissement du karman défavorable ou une cause d'asservissement du karman favorable.

māremi jīvavemi* ya satte jaṃ evam ajjhavasidaṃ te /
taṃ pāva-bandhagaṃ vā puṇṇassa va bandhagaṃ hodi // SS_261 //

« Je tue et je laisse vivre les êtres », cet état émotionnel qui est le tien devient une cause d'asservissement du karman défavorable ou une cause d'asservissement du karman favorable.

* Chakr. « *jīvāvemi* »¹³⁴.

ajjhavasideṇa bandho satte māreu mā va māreu /
eso bandha-samāso jīvāṇaṃ ṇicchaya-ṇayassa // SS_262 //

¹³³ Jayasena ajoute un pronom 1^{ère} sg. : « *tasmāt kāraṇāt mayā mārīto duḥkhī-kṛtāś ceti tavābhiprāyo 'yaṃ na khalu mithyā ? kintu mithyaiva* ».

¹³⁴ Nous avons retenu ici la lecture de ZMK, les autres lectures donnent en effet *jīvāvemi*, avec un /a/ long, grammaticalement juste mais qui pose un problème de métrique. La forme *jīvavemi* est un exemple d'abrégement métrique.

L'asservissement est causé par l'état émotionnel, que l'on tue ou que l'on ne tue pas d'êtres vivants¹³⁵. Ceci est un exposé concis de l'asservissement des âmes d'un point de vue absolu.

evam aliye adatte abambhacere pariggahe ceva /

kīrai ajjhavasāṇaṃ jaṃ teṇa du bajjhae pāvaṃ // SS_263 //

Ainsi, lorsqu'il y a un état émotionnel sur ce qui est faux, sur ce qui n'a pas été donné, sur le manquement à la chasteté et aussi sur l'instinct d'appropriation, on produit du karman défavorable.

taha vi ya sacce datte bambhe aparigahattaṇe ceva /

kīrai ajjhavasāṇaṃ jaṃ teṇa du bajjhae puṇṇaṃ // SS_264 //

Et, de la même manière, lorsqu'il y a un état émotionnel sur la vérité, sur ce qui a été donné, sur la chasteté et sur l'absence d'instinct d'appropriation, on produit du karman favorable.

vatthum paḍucca jaṃ puṇa ajjhavasāṇaṃ tu hodi jīvāṇaṃ /

ṇa ya vatthudo du bandho ajjhavasāṇeṇa bandho tti // SS_265 //

L'état émotionnel des âmes est dépendant d'un objet extérieur¹³⁶, mais l'asservissement n'est pas causé par l'objet extérieur. L'asservissement est dû à l'état émotionnel.

dukkhida-suhide jīve karemi bandhemi taha vimocemi /

jā esā mūḍha-māi ṇiracchayā sā hu de micchā // SS_266 //

« Je fais le malheur et le bonheur des êtres vivants, je les asservis et je les libère. » Cette pensée confuse, sans aucun sens, est complètement fausse.

ajjhavasāṇa-ṇimittaṃ jīvā bajjhanti kammaṇā jadi hi /

muccanti mukkha-magge ṭhidā ya te kiṃ karosi tumaṃ // SS_267 //

Si les âmes sont asservies par le karman à cause de l'état émotionnel, et si [les âmes] centrées sur le chemin de la délivrance sont libérées, alors en quoi intervient-tu¹³⁷ ?

¹³⁵ La simple pensée de tuer produit du karman. Kundakunda illustre ici la triple voie de l'action (*karman*) « en pensée, en parole et en acte » (*manañ-vāk-kāya*).

¹³⁶ En prakrit, *paḍucca* est couramment employé comme une postposition signifiant « dépendant de ». Les commentaires donnent comme équivalents *āśritya* (Jayasena) et *avalambana karake* (Jayacandra), mettant en avant la dépendance d'une chose à l'autre. Par ailleurs *vatthum* est glosé par « *bāhya-vastu* ».

¹³⁷ La leçon de Jayacandra suivie par SBJ enfonce le clou avec quatre strophes additionnelles : *kāyeṇa dukkhavemi ya satte evaṃ tu jaṃ madiṃ kuṇasi / savvā vi esa micchā, duhidā kammeṇa jadi sattā* // « En acte, je fais du mal aux

savve karei jīvo ajjhasāṇeṇa tiriya-ṇeraie /

deva-maṇuve ya savve punṇaṃ pāvaṃ ca aṇeya-vihaṃ // SS_268 //

Par son état émotionnel, l'âme détermine les destinées animales, infernales, divines et humaines, ainsi que les différentes sortes [de karman] favorables ou défavorables¹³⁸.

dhammādhammaṃ ca tahā jīvājīve aloya-loyaṃ ca /

savve karei jīvo ajjhasāṇeṇa appāṇaṃ // SS_269 //

Par son état émotionnel, l'âme s'identifie aux principes tels que le mouvement et le repos, les substances animées et inanimées, le monde et l'au-delà du monde¹³⁹.

edāṇi ṇatthi jesiṃ ajjhasāṇāṇi evaṃ ādīṇi /

te asuheṇa suheṇa va kammeṇa muṇī ṇa lippanti // SS_270 //

Les religieux, chez qui il n'y a pas ces états émotionnels, etc., ne sont pas souillés par le karman, qu'il soit mauvais ou bon.

buddhī vavasāo vi ya ajjhasāṇaṃ madī ya viṇṇāṇaṃ /

eyaṭṭhaṃ eva savvaṃ cittaṃ bhāvo ya pariṇāmo // SS_271 //

Intelligence, décision, état émotionnel, pensée, discernement, esprit, état psychique, modification, tous [ces mots] sont synonymes¹⁴⁰.

êtres vivants », cette pensée que tu as est complètement fausse car les êtres vivants sont malheureux à cause du karman (SBJ 280) ; *vācāe dukkhavemi ya satte evaṃ tu jaṃ madiṃ kuṇasi / savvā vi esa micchā, duhidā kammeṇa jadi sattā* // « En parole, je fais du mal aux êtres vivants », cette pensée que tu as est complètement fausse car les êtres vivants sont malheureux à cause du karman (SBJ 281) ; *maṇasāe dukkhavemi ya satte evaṃ tu jaṃ madiṃ kuṇasi / savvā vi esa micchā, duhidā kammeṇa jadi sattā* // « En pensée, je fais du mal aux êtres vivants », cette pensée que tu as est complètement fausse car les êtres vivants sont malheureux à cause du karman (SBJ 282) ; *saccheṇa dukkhavemi ya satte evaṃ tu jaṃ madiṃ kuṇasi / savvā vi esa micchā, duhidā kammeṇa jadi sattā* // « Par les armes, je fais du mal aux êtres vivants », cette pensée que tu as est complètement fausse car les êtres vivants sont malheureux à cause du karman (SBJ 283) ; *kāyeṇa ca vāyā iva maṇeṇa suhide karemi satte ti / evaṃ pi havadi micchā, suhidā kammeṇa jadi sattā* // Et même : « En acte, en parole et en pensée, je fais le bonheur des êtres vivants », cela aussi est faux, car les êtres vivants sont heureux grâce au karman. (SBJ 284).

¹³⁸ Très récurrent, l'usage de « savve » devient en quelque sorte un marqueur du pluriel.

¹³⁹ Le mouvement (*dharma*) et le repos (*adharma*) sont présents dans toutes les directions et la région qui est couverte par leur présence est appelée *loka* ; la région qui est en-dehors de cet univers est appelée *aloka* (Nyāyavijaya, *Jaina Philosophy and Religion*, p. 12).

¹⁴⁰ Cette strophe est intéressante car elle donne le vocabulaire des mouvements de l'esprit.

evaṃ vavahāra-ṇao paḍisiddho jāṇa ṇicchaya-ṇayeṇa /
ṇicchaya-ṇayāssidā puṇa muṇiṇo pāvanti ṇivvāṇaṃ // SS_272 //

Ainsi, sache que le point de vue conventionnel est rejeté par le point de vue absolu. Les religieux absorbés dans le point de vue absolu atteignent la délivrance.

vada-samidī guttīo sīla-tavaṃ jīṇavarehiṃ paṇṇattaṃ /
kuvvanto vi abhaviṃ aṇṇāṇī micchā-diṭṭhī du // SS_273 //

Les vœux, les retenues, les restrictions, la vertu et l'ascèse ont été décrits par les excellents Jina¹⁴¹. Bien qu'elle les pratique [extérieurement], l'âme incapable de libération reste ignorante, pourvue d'une croyance erronée.

mokkhaṃ asaddahanto abhaviya-satto du jo adhīejja /
pāṭho ṇa karedi guṇaṃ asaddahantassa ṇāṇaṃ tu // SS_274 //

N'ayant pas foi en la délivrance, l'être incapable de libération peut bien étudier : un traité n'apporte aucune qualité pour celui qui n'a pas foi en la connaissance.

saddahadi ya pattedi ya rocedi ya taha puṇo ya phāsedī /
dhammaṃ bhoga-ṇimittaṃ ṇa hu so kamma-kkhaya-ṇimittaṃ // SS_275 //

Il croit en la religion, il l'accepte, il l'approuve et il la pratique, mais dans le but de [cueillir les fruits du] plaisir, certainement pas dans le but de détruire le karman¹⁴².

āyārādī ṇāṇaṃ jīvādī daṃsaṇaṃ ca viṇṇeyaṃ /
chaj-jīva-ṇikaṃ ca tahā bhaṇai* carittaṃ tu vavahāro // SS_276 //

L'*Ācārāṅgasūtra* et les autres textes canoniques sont la Connaissance droite ; l'âme et les autres principes sont la Croyance droite ; [la protection des] six sortes d'êtres vivants est la Conduite droite. Voilà ce qu'il faut savoir du point de vue conventionnel.

* SBJ : « *chaj-jīvāṇaṃ rakkhā bhaṇadi* ».

¹⁴¹ Kundakunda décrit quelques éléments constitutifs de la Conduite droite (*samyag-cāritra*), composée notamment des cinq vœux majeurs (*mahāvratā*), des cinq retenues (*samiti*), des trois restrictions (*gupti*) appliquées à l'esprit, à la parole et aux actes. La vertu (*śīla*) et les pratiques ascétiques générales (*tapas*) sont aussi constitutives de l'exercice de la religion par les laïcs (voir Williams, *Jaina Yoga*, p. 35).

¹⁴² *nimittaṃ* a ici sons sens faible (ifc.) et non dans son sens fort de « cause secondaire ».

ādā khu majjha nāṇaṃ ādā me daṃsaṇaṃ carittaṃ ca /

ādā paccakkhāṇaṃ ādā me saṃvaro jogo // SS_277 //

Tandis que pour moi, le soi est la Connaissance, la Croyance et la Conduite droites ; le soi est la pratique quotidienne ; pour moi le soi est l'arrêt du flot karmique et l'activité libératrice¹⁴³.

jaha phaliya-maṇī suddho ṇa sayam pariṇamai rāya-m-āhiṃ /

raṅgijadi aṇṇehiṃ du so rattādhiṃ davvehiṃ // SS_278 //

evaṃ nāṇī suddho ṇa sayam pariṇamai rāya-m-āhiṃ /

rāijjadi aṇṇehiṃ du so rāgādhiṃ dosehiṃ // SS_279 //

De même qu'un joyau de cristal est pur, qu'il ne se transforme pas lui-même avec du rouge ou d'autres couleurs, mais qu'il se colore sous l'effet d'objets extérieurs rouges ou d'autres couleurs, le [soi] connaisseur est pur, il ne se transforme pas lui-même à cause de l'attachement ou autres états psychiques mais il est affecté par des vices extérieurs tels que l'attachement¹⁴⁴.

ṇa ya rāya-dosa-mohaṃ kuvvadi nāṇī kasāya-bhāvaṃ vā /

sayam appaṇo ṇa so teṇa kārāgo tesiṃ bhāvāṇaṃ // SS_280 //

Le connaisseur ne produit pas lui-même, pour lui-même, les états d'attachement, de haine, d'égarement ou encore de passion. De ce fait, il n'est pas l'agent de ces états psychiques.

rāgamhi ya dosamhi ya kasāya-kammesu ceva je bhāvā /

tehiṃ du pariṇamanto rāgādī bandhadi puṇo vi // SS_281 //

Il y a des états psychiques lorsqu'il y a de l'attachement, de l'aversion, de la passion, du karman. Etant modifié par eux, on est encore asservi par l'attachement, etc.

rāgamhi ya dosamhi ya kasāya-kammesu ceva je bhāvā /

tehiṃ du pariṇamanto rāgādī bandhade cedā // SS_282 //

Il y a des états psychiques lorsqu'il y a de l'attachement, de l'aversion, de la passion, du karman. Etant modifié par eux, l'être conscient est asservi par l'attachement, etc¹⁴⁵.

¹⁴³ Sur *pratyākhyāna* cf. strophe 34 et note ; *yoga* a ici un sens fort, on entend « yoga jaina », c'est-à-dire les activités (restrictions, concentrations, méditations, devoirs, etc.) mises en place pour atteindre la délivrance.

¹⁴⁴ Double-sens (*śleṣa*) sur le mot *rāga* : « rouge/attachement ». Le soi, pur et fait de connaissance, ne se modifie pas lui-même mais il est affecté de l'extérieur par les différents états psychiques, comme le cristal, intrinsèquement pur, prend la couleur des objets extérieurs à côté desquels on le place. Cette métaphore de type upaniṣadique est courante dans les textes philosophiques indiens.

apaḍikkamaṇaṃ duvihaṃ apaccakkhāṇaṃ taheva viññeayaṃ /
 een' uvaeseṇa ya akārao vaṇṇio ceyā // SS_283 //

L'absence de repentir a deux aspects. L'absence de renonciation doit aussi être connue comme telle. Cet enseignement montre que l'être conscient n'est pas un agent causal.

apaḍikkamaṇaṃ duvihaṃ davve bhāve tahā apaccakkhāṇaṃ /
 een' uvaeseṇa ya akārao vaṇṇio ceyā // SS_284 //

Les deux aspects de l'absence de repentir et de l'absence de renonciation sont matériel et mental. Cet enseignement montre que l'être conscient n'est pas un agent causal.

jāvaṃ apaḍikkamaṇaṃ apaccakkhaṇaṃ* ca davva-bhāvāṇaṃ /
 kuvvai ādā tāvaṃ kattā so hoi ṇāyavvo // SS_285 //

Aussi longtemps que le soi ne pratique ni le repentir ni la renonciation à la fois dans leurs aspects matériel et mental, il doit être compris comme un agent causal¹⁴⁶.

* ZMK : « *jāva ṇa paccakkhaṇaṃ apaḍikkamaṇaṃ* ».

ādhākamamādiyā poggala-davvassa je ime dosā /
 kaha te kuvvai ṇāṇī para-davva-guṇā u je ṇiccam // SS_286 //

Les fautes [en matière de nourriture], telles que l'*ādhākamma*¹⁴⁷, relèvent de la substance matérielle. Comment le connaisseur peut-il les commettre, elles qui relèveront toujours des qualités du non-soi ?

ādhākammaṃ uddesiyaṃ ca poggalamayaṃ imaṃ davvaṃ /
 kaha taṃ mama ho kayaṃ jaṃ ṇiccam aceyaṇaṃ vuttaṃ // SS_287 //

¹⁴⁵ Expression du cercle vicieux qui lie les êtres vivants au cycle des transmigrations : l'attachement est un état psychique, lequel modifie le soi qui devient en proie à l'attachement, indéfiniment.

¹⁴⁶ ZMK expliquent : lorsque le soi pur oublie sa véritable nature et s'identifie avec les émotions du moi empirique, il est incapable de se repentir de ses expériences passées ni de se réfréner vis-à-vis des expériences futures. Aussi longtemps que le soi est dans l'incapacité d'anéantir le passé et de rejeter le futur, il se sentira responsable de toutes les émotions impures causées par les matières karmiques et il devient alors l'agent causal de ces émotions (ZMK, p. 203-204).

¹⁴⁷ *ādhākamma* est un terme technique désignant une des nombreuses fautes possibles dans la quête d'aumônes, parfois sanskritisé dans les commentaires en *ādhākarman* (pour *yathākarman* ?) ou *yathākāmya* (Leumann, *Āvaśyaka Studien*). Le terme *ādīyā* que l'on a ici est développé par un terme technique supplémentaire dans la strophe qui suit, *uddesiya*, qui désigne une nourriture préparée à dessein (*uddeśa*), spécialement, commandée en quelque sorte.

Et la nourriture *ādhāḥkamma* et la nourriture commandée, cela aussi est une substance constituée de matière. Comment cette substance fabriquée, dont on dit toujours qu'elle est dépourvue de conscience, peut-elle être à moi ?

3.5 Chapitre 9 : La délivrance (*mokṣa*)

jaha ṇāma ko vi puriso bandhaṇayammi cira-kāla-paḍibaddho /
 tivvaṃ manda-sahāvaṃ kālaṃ ca viyāṇae tassa // SS_288 //
 jai ṇa vi kuṇai chedaṃ ṇa muccae teṇa bandhaṇa-vaso saṃ /
 kāleṇa u bahuṇa vi ṇa so ṇaro pāvai vimokkhaṃ // SS_289 //
 iya kamma-bandhaṇāṇaṃ payesa-payādi-ṭṭhidī ya aṇubhāgaṃ /
 jāṇanto vi ṇa muccai muccai so ceva jai suddho // SS_290 //

Par exemple : un homme ordinaire attaché pendant longtemps à une chaîne en vient à connaître la résistance, la nature des faiblesses et la durée de [la chaîne].

S'il ne la rompt pas, il ne s'en libérera pas et restera prisonnier de la chaîne. Malgré un temps très long, cet homme n'atteindra pas la libération.

De la même manière, bien que connaissant l'étendue, la nature, la durée et l'intensité des liens karmiques¹⁴⁸, il n'en est pas libéré. Il en est libéré s'il est pur.

jaha bandhe cintanto bandhaṇa-baddho ṇa pāvai vimokkhaṃ /
 taḥa bandhe cintanto jīvo vi ṇa pāvai vimokkhaṃ // SS_291 //

De même qu'en pensant à la chaîne celui qui est enchaîné n'atteint pas la libération, l'âme, bien qu'elle pense à l'asservissement, n'atteint pas la libération.

jaha bandhe chittūṇa ya bandhaṇa-baddho u pāvai vimokkhaṃ /
 taḥa bandhe chittūṇa ya jīvo saṃpāvai vimokkhaṃ // SS_292 //

De même que celui qui est enchaîné atteint la libération après avoir rompu la chaîne, l'âme atteint la libération après avoir interrompu l'asservissement karmique.

bandhāṇaṃ ca sahāvaṃ viyāṇio appaṇo sahāvaṃ ca /
 bandhesu so virajjajadi so kamma-vimokkhaṇaṃ kuṇai // SS_293 //

¹⁴⁸ Glasenapp (*Doctrine of Karman*) définit les termes : *pradeśa* « space-point, the space of an atom » ; *prakṛti* « species of karman » ; *sthiti* « duration » ; *aṇubhāga* renvoie à *rasa* « intensity of the effect ».

Connaissant la véritable nature des asservissements et la véritable nature du soi, celui qui est détaché des asservissements procède à la libération du karman.

jīvo bandho ya tahā chijjanti sa-lakkhaṇehiṃ ñiyaehiṃ /
paṇṇā-chedaṇaṇa u chiṇṇā ñāṇattam āvaṇṇā // SS_294 //

L'âme et l'asservissement se différencient grâce à leurs signes distinctifs. Bien différenciés par la lame du discernement¹⁴⁹, ils sont rendus à leur diversité.

jīvo bandho ya tahā chijjanti sa-lakkhaṇehiṃ ñiyaehiṃ /
bandho cheyavvo suddho appā ya ghittavvo // SS_295 //

L'âme et l'asservissement se différencient grâce à leurs signes distinctifs. L'asservissement doit alors être interrompu et le soi pur doit être perçu.

kaha so ghippai appā paṇṇāe so u ghippae appā /
jaha paṇṇāe vibhatto taha paṇṇāe 'va ghittavvo // SS_296 //

Comment le soi peut-il être perçu ? Le soi est perçu par le discernement. De même qu'il est différencié par le discernement, il doit aussi être perçu par le discernement.

paṇṇāe ghittavvo jo cedā ahaṃ tu ñicchayado /
avasesā je bhāvā te majjha pare ti ñāyavvā // SS_297 //

L'être conscient qui doit être perçu par le discernement est, d'un point de vue absolu, le moi. Les états psychiques qui restent doivent être compris comme différents du moi.

paṇṇāe ghittavvo jo daṭṭhā so ahaṃ tu ñicchayado /
avasesā je bhāvā te majjha pare ti ñāyavvā // SS_298 //

Le vrai croyant qui doit être perçu par le discernement est, du point de vue absolu, le moi. Les états psychiques qui restent doivent être compris comme différents du moi.

paṇṇāe ghittavvo jo ñādā so ahaṃ tu ñicchayado /
avasesā je bhāvā te majjha pare ti ñāyavvā // SS_299 //

¹⁴⁹ Comparaison très courante dans les textes philosophiques indiens. Au XVII^e siècle, Pītāmbar emploiera cette métaphore dans une version modernisée en comparant la connaissance à une balle (*golī*) sortie du pistolet (*bandūka*) qu'est la bouche d'un maître... (voir *infra* Partie 3 § 1.1).

Le connaisseur qui doit être perçu par le discernement est, du point de vue absolu, le moi. Les états psychiques qui restent doivent être compris comme différents du moi.

ko nāma bhañijja buho nāuṃ savve paroyaye bhāve /
majjham iṇaṃ ti ya vayaṇaṃ jāṇanto appayaṃ suddhaṃ // SS_300 //

Après avoir compris l'ensemble des états psychiques résultant de la manifestation du non-soi, et sachant que le soi est pur, quel sage peut prononcer l'affirmation : « Ceci est à moi » ?

theyāī avarāhe jo kuvvai so u saṃkido bhamai* /
mā vajjhe 'haṃ keṇa vi coro tti jaṇammi viyaranto // SS_301 //

Celui qui commet des offenses tels que le vol, se déplace, anxieux, circulant dans la foule en pensant : « Puissè-je ne pas être condamné par quelqu'un pour vol ».

* ZMK : « *sasaṃkido hodi* ».

jo ṇa kuṇai avarāhe so ṇissaṅko u jaṇa-vae bhamai /
ṇa vi tassa vajjhidaṃ je cintā uppajjai kayā vi // SS_302 //

Celui qui ne commet pas d'offense se déplace dans la foule sans anxiété, car aucun souci d'être condamné ne prend naissance en lui.

evaṃ hi sāvarāho vajjhāmi ahaṃ tu saṃkido ceyā /
jai puṇa ṇiravarāho ṇissaṅko 'haṃ ṇa vajjhāmi // SS_303 //

De la même manière, l'être conscient est anxieux en pensant : « Je vais être condamné pour mes offenses ». Mais s'il n'a pas commis d'offense, il est serein : « Je ne vais pas être condamné ».

saṃsiddhi-rādha-siddhaṃ sādhiyaṃ ārādhiyaṃ ca eyaṭṭhaṃ /
avagaya-rādho jo khalu ceyā so hoi avarāho // SS_304 //

Accomplissement, dévotion [pour le soi]¹⁵⁰, réalisation, incantation et adoration sont synonymes. L'être conscient dépourvu de dévotion [pour le soi] est certainement coupable.

¹⁵⁰ *rādha* est à prendre ici comme l'équivalent du terme *āhāraṇā* de la strophe suivante (sk. *ārādhana*), « qui gagne à soi, qui se rend favorable, hommage, mise en œuvre, obtention », glosé par Jayasena « *nija-śuddhātmārādhanaṃ sevanaṃ rādha iti* ».

jo puṇa nīravarāho ceyā nissamkio u so hoi /

ārāhaṇāe nīccam vaṭṭai aham idi jāṇanto // SS_305 //

Par contre, l'être conscient qui est libre de culpabilité est aussi libre d'anxiété. Il est toujours engagé dans la dévotion [pour le soi] en connaissance de ce qu'il est.

paḍikamaṇam paḍisaraṇam parihāro dhāraṇā niyattī ya /

nīndā garuhā sohī aṭṭha-viho hoi visa-kumbho // SS_306 //

Le repentir des fautes, la recherche des vertus, l'abandon des attachements, la méditation, le détachement, l'auto-censure, la confession et la purification constituent un flacon de poison à huit faces¹⁵¹.

apaḍikkamaṇam apaḍisaraṇam aparihāro adhāraṇā ceva /

aṇiyattī ya aṇindā agaruhāsohī amaya-kumbho // SS_307 //

L'absence de repentir, l'absence de recherche des vertus, l'absence d'abandon des attachements, l'absence de méditation, l'absence de détachement, l'absence d'auto-censure, l'absence de confession et l'absence de purification constituent un flacon d'ambrosie.

4. Éloge de la connaissance

Le texte se termine par l'évocation du rôle de la connaissance (*jñāna*), elle qui est un élément constitutif du soi avec la croyance/perception (*darśana*). Cet éloge de la connaissance permet à Kundakunda de revenir sur les grandes étapes de son texte : n'étant pas un agent causal (chap. 3), la connaissance ne produit pas de karman favorable ou défavorable (chap. 4) mais elle fait en sorte

¹⁵¹ Strophe paradoxale comme aime à les ménager Kundakunda. Celle-ci renvoie tout l'apparat de la Conduite droite à l'inutile, ou pire, à l'empoisonnement. Le vocabulaire employé n'est pas courant pour ce type d'évocation. Sur le *pratīkramaṇa* voir Williams p. 203 ; *pratisaraṇa* n'est pas mentionné par le TS ni par Williams ; *parihāra* renvoie à *parihāraviśuddhi* « changement par la purification » (Nāgadeva, *Défaite d'Amour*, trad. N. Balbir, J.-P. Osier) ; *dhāraṇā* n'est pas mentionné par le TS ni par Williams, c'est une concentration de l'esprit accompagnée de l'arrêt du souffle (SNR) ; *nivṛtti*- renoncement à toute activité, l'inaction, n'est pas mentionné par le TS ni par Williams ; sur *nīndā* blâme, critique, objection (SNR) voir Williams p. 42 : « Remorse. This is the remorse felt by a pious man when for the sake of wife or son or brother or friend he has committed some act inspired by passion or hate », Chakr. et SBJ traduisent par « self-censure » ; sur *garhā* voir Williams p. 42 : « Repentance. This is the repentance expressed in the form of *ālocanā* made in the presence of a guru for faults committed under the influence of passion and hate. The interpretation of this as of the preceding *guṇa* depends on Amitagati as the other *ācāryas* do not explain these terms » ; *śuddhi* purification, pureté.

que l'on comprenne le fonctionnement de l'influx karmique (chap. 5), facilitant ainsi son arrêt et son élimination (chap. 6 et 7) en vue de la libération complète de l'asservissement (chap. 8 et 9), ceci afin d'aider le soi (chap. 1) à discerner ce qui relève en définitive de la sphère du non-soi (chap. 2). La strophe 320 est en ce sens un excellent résumé du rôle de la connaissance dans le système kundakundien.

Le fait que ce dernier chapitre revienne sur les thèmes abordés au fil du texte nous amène à réfléchir sur son authenticité. Ce chapitre pourrait être en effet un ajout ultérieur au texte de base, d'autant que le nombre de strophes porté à 108, chiffre favorable s'il en est, reste assez suspect... Si auparavant les répétitions avaient une utilité didactique, elles semblent ici quelque peu superflues par leur nombre même (332-335 sur l'action des karman ; 349-355 sur la métaphore de l'artisan ; 356-364 sur la métaphore de la chaux ; 375-381 sur les objets sensoriels ; 387-389 sur les fruits du karman ; 390-402 sur les principes). Ou bien est-ce un chapitre conclusif dans lequel l'auteur souhaite revenir sur les points essentiels de son traité : la controverse avec le Sāṃkhya (340), le vocabulaire du soi (*appā* 342, *jīva* 343, *jāṇao* 344), la théorie du pluralisme des aspects (345), le lien de causalité entre l'acte et la jouissance des fruits de l'acte (347-348), l'identification erronée entre le plan du soi et le plan du non-soi (349-381), le karman favorable ou défavorable et l'expression de la « vraie » religion (383-385) ? Le chapitre se termine par une description « apophatique » de la connaissance en la déterminant par rapport à ce qu'elle n'est pas (390-402) puis à ce qu'elle est, l'élément indissociable du soi défini comme « connaisseur » (403). Enfin, un dernier rappel de l'auteur concernant les faux semblants et les signes extérieurs ouvre la voie aux auteurs de la période pré-moderne qui ne cesseront de les dénoncer à leur tour, avec plus ou moins d'honnêteté, mais avec une conviction renouvelée.

4.1 Chapitre 10 : La connaissance entièrement pure (*sarva-viśuddha-jñāna*)

daviyaṃ jaṃ uppajjai guṇehiṃ taṃ tehiṃ jāṇasu aṇaṇṇaṃ /

jaha kaḍayādīhiṃ du ya pajjaehiṃ kaṇayam aṇaṇṇam iha // SS_308 //

Sache qu'une substance n'est pas différente des qualités dont elle est produite, de même que l'or n'est pas différent des modalités¹⁵² que sont les bracelets, etc.

¹⁵² Le terme *paryaya* est appliqué ici à des objets de la vie courante et non de la vie psychique, pour le faire mieux comprendre aux lecteurs (voir strophe 76).

jīvassājīvassa du je pariṇāmā du desiyā sutte /

taṃ jīvaṃ ajīvaṃ vā tehiṃ aṇaṇṇaṃ viyāṇāhi // SS_309 //

Les modifications du soi et du non-soi sont décrites dans les textes. Comprends bien que le soi ou le non-soi ne sont pas différents de ces modifications.

ṇa kudoci vi uppaṇṇo jamhā kajjaṃ ṇa teṇa so ādā /

uppadedi ṇa kiṃci vi kāraṇaṃ iva teṇa ṇa sa hoi // SS_310 //

Puisqu'il n'est ni construit ni produit, le soi n'est pas l'effet [d'une cause] ; et puisqu'il ne produit rien, il n'est pas non plus une cause.

kammaṃ paḍucca kattā kattāraṃ taha paḍucca kammāṇi /

uppajjanti ya ṇiyamā siddhī du ṇa dīsae aṇṇā // SS_311 //

Les karman prennent naissance car l'agent causal est dépendant de l'acte et les actes sont dépendants de l'agent causal. Il est certain qu'une autre conclusion ne peut pas être démontrée¹⁵³.

ceyā u payaḍi-y-aṭṭhaṃ uppajjai viṇassai /

payaḍi vi ceya-y-aṭṭhaṃ uppajjai viṇassai // SS_312 //

L'être conscient naît et meurt sous l'effet des catégories karmiques. Les catégories karmiques aussi naissent et meurent sous l'effet de l'être conscient.

evaṃ bandho u duṇhaṃ pi aṇṇaṇṇa-paccayā have /

appaṇo payaḍi ya saṃsāro teṇa jāyae // SS_313 //

Ainsi, l'asservissement serait une causalité réciproque entre les deux – le soi et les catégories karmiques. C'est pour cela que le cycle des transmigrations est mis en branle.

jā esa payaḍi-y-aṭṭhaṃ ceyā ṇeva vimuñcai /

ayāṇao have tāva micchādiṭṭhī asaṃjao // SS_314 //

Aussi longtemps que l'être conscient ne se libère pas de l'effet des catégories karmiques, il restera l'ignorant, le mauvais croyant, l'indiscipliné.

¹⁵³ Kundakunda exprime ici le principe de causalité. Le terme *siddhi* n'a pas son sens fort de « réalisation » mais celui de « démonstration, proof indisputable, conclusion » (MW). Sur *paḍucca* voir strophe 265.

jayā vimuñcai ceyā kamma-pphalam anantayaṃ /

tayā vimutto havai jāṇao pāsao muṇī // SS_315 //

Quand l'être conscient se libère des fruits infinis du karman, alors, libéré, il devient le connaisseur, le croyant, le sage.

aṇṇāṇī kamma-phalaṃ payaḍi-sahāva-tṭhio du vedei /

ṇāṇī puṇa kamma-phalaṃ jāṇai uḍidaṃ ṇa vedei // SS_316 //

L'ignorant pris par la nature des catégories karmiques endure les fruits du karman, alors que le connaisseur connaît les fruits du karman et n'endure pas de leur manifestation.

ṇa muṇai* payaḍim abhavvo suṭṭhu vi ajjhāiūṇa satthāṇi /

guḍa-duddhaṃ pi pivanto ṇa paṇṇayā ṇivvisā honti // SS_317 //

L'âme incapable de libération, bien qu'elle ait étudié les traités comme il faut, n'abandonne pas les catégories karmiques : les serpents ne deviennent pas exempts de poison en buvant simplement du lait sucré.

* ZMK : « *muyadi* ».

ṇivveya-samāvaṇṇo ṇāṇī kamma-phalaṃ viyāṇei /

mahuraṃ kaḍuvaṃ bahu-viham aveao teṇa so hoi // SS_318 //

Parvenu jusqu'au dégoût du monde, le connaisseur connaît bien les fruits du karman – sucrés, astringents, de toutes sortes ; c'est pourquoi il y reste insensible¹⁵⁴.

ṇa vi kuvvai ṇa vi vedai ṇāṇī kammāi bahu-ppayārāim /

jāṇai puṇa kamma-phalaṃ bandhaṃ puṇṇaṃ ca pāvaṃ ca // SS_319 //

Le connaisseur ne produit pas et n'éprouve pas les karman de différentes sortes, mais il connaît l'asservissement et les fruits du karman, qu'il soit favorable ou défavorable.

diṭṭhī sayamaṃ pi ṇāṇaṃ akārayaṃ taha avedayaṃ ceva /

jāṇai ya bandha-mokkhaṃ kamm'-udayaṃ ṇijjaraṃ ceva // SS_320 //

La connaissance, tout comme la perception, ne produit rien et ne jouit de rien, mais elle connaît la délivrance de l'asservissement, la manifestation du karman et son élimination.

¹⁵⁴ *aveao* (sk. *a-vedaka*) est à rapprocher de « *na vede* » (316) et « *na vedai* » (319).

loyassa kuṇai viṇḥū sura-ṇāraya-tiriya-māṇuse satte /
 samaṇāṇaṃ pi ya appā jai kuvvai chav-viḥe kāe // SS_321 //
 loya-samaṇāṇaṃ evaṃ siddhantaṃ paḍi ṇa dīśai viśeso /
 loyassa kuṇai viṇḥū samaṇāṇaṃ pi appao kuṇai // SS_322 //
 evaṃ ṇa ko vi mokkho dīśai loya-samaṇāṇa doṇhaṃ pi /
 ṇiccaṃ kuvvantāṇaṃ sadeva-maṇuāsura loye // SS_323 //

Pour l'opinion commune, Viṣṇu crée les êtres divins, infernaux, animaux et humains ; si pour les moines jaina aussi, le soi crée les six catégories d'êtres¹⁵⁵,
 il n'y a donc aucune différence entre la doctrine de l'opinion commune et la doctrine des moines jaina : pour l'opinion publique, Viṣṇu crée, pour les moines jaina, le soi crée ;
 il n'y a donc aucune délivrance, ni pour l'opinion commune, ni pour les moines jaina, créant sans arrêt, à jamais, des hommes et des dieux dans le monde.

vavahāra-bhāsieṇa u para-davvaṃ mama bhaṇanti vidīy'-atṭhā /
 jāṇanti ṇicchayeṇa u ṇa ya mama paramāṇu-mettam avi kiṃci // SS_324 //
 jaha ko vi ṇaro jāmpai amhāṇaṃ gāma-visaya-ṇayara-raṭṭhaṃ /
 ṇa ya honti tassa tāṇi u bhaṇai ya moheṇa so appā // SS_325 //
 emeva micchadiṭṭhī ṇāṇī ṇissamsayaṃ havai eso /
 jo para-davvaṃ mama idi jāṇanto appayaṃ kuṇai // SS_326 //
 tamhā ṇa me ti ṇaccā doṇhaṃ vi eyāṇa katti-vavasāo /
 para-davve jāṇanto jāṇijjo diṭṭhi-rahiyāṇaṃ // SS_327 //

En parlant d'un point de vue conventionnel, ceux qui connaissent la réalité disent d'une substance étrangère [au soi] : « ceci est à moi ». Ils savent toutefois que, d'un point de vue absolu, la moindre particule ne nous appartient d'aucune façon.

De même qu'un homme peut dire « mon village », « mon domaine », « ma ville » ou « mon royaume » alors que ceux-ci ne lui appartiennent pas, le soi peut en dire autant par égarement.

Ainsi, un connaisseur qui s'approprie une substance étrangère en comprenant « ceci est à moi » est sans aucun doute un mauvais croyant.

¹⁵⁵ *loya* renvoie à ce qui est non jaina. Chakravarti évoque (p. 204) des « Śramaṇābhāṣas » portés vers la doctrine du Sāṃkhya. Les six catégories d'êtres en état de transmigration (ici *kāya*) sont : les êtres terreaux (*prithivī*), aqueux (*ap*) et les plantes (*vanaspati*) pour la section des êtres immobiles, et les êtres ignés (*tejas*), aériens (*vāyu*) et organisés (suivant le nombre de leurs sens) pour la section des êtres mobiles (voir Guérinot, *La religion djaina*, p. 186-191). On note aussi que l'édition SBJ constitue à partir de la strophe 321 (SBJ 342) un « chapitre XI : Samayasāra » (p. 180).

C'est pourquoi, après avoir compris que « ceci n'est pas à moi » et en comprenant la décision de ces deux-là (l'opinion commune et les moines jaina) au sujet du [soi] producteur de substances étrangères, tu en concluras que [cette décision] est celle de personnes privées de croyance [droite].

micchattaṃ jai payaḍī micchādiṭṭhī kareḷ appāṇaṃ /
tamaḥ aceanā de payaḍī ṇaṇu kārago pattā // SS_328 //

Si [selon toi] la catégorie karmique de la mauvaise croyance fait que le soi puisse être un mauvais croyant, eh bien les catégories karmiques, qui sont dépourvues de conscience, auraient un statut d'agent causal !

ahavā eso jīvo poggala-davvassa kuṇai micchattaṃ /
tamaḥ poggala-davvaṃ micchādiṭṭhī ṇa puṇa jīvo // SS_329 //

D'un autre côté, si cette âme crée une mauvaise croyance dans une substance matérielle, c'est la substance matérielle qui aurait une mauvaise croyance, mais non le soi.

aha jīvo payaḍī taha poggala-davvaṃ kuṇanti micchattaṃ /
tamaḥ dohi kayamaṃ taṃ doṇhi vi bhuñjanti tassa phalaṃ // SS_330 //

Et encore, si l'âme et la matière karmique produisent [ensemble] une mauvaise croyance parmi les substances matérielles, comme les deux l'ont produite, les deux joueraient donc de son fruit.

aha ṇa payaḍī ṇa jīvo poggala-davvaṃ kuṇanti micchattaṃ /
tamaḥ poggala-davvaṃ micchattaṃ tat tu ṇa hu micchā // SS_331 //

Enfin, si ni la matière karmique ni l'âme ne produisent la mauvaise croyance parmi les substances matérielles, alors, la substance matérielle aurait une mauvaise croyance. Ceci n'est-il pas complètement faux ?

kammehiṃ du aṇṇāṇī kījjaḷ ṇāṇī taheva kammehiṃ /
kammehiṃ suvāvijjaḷ jaggāvijjaḷ taheva kammehiṃ // SS_332 //
kammehiṃ suhāvijjaḷ dukkhāvijjaḷ taheva kammehiṃ /
kammehiṃ ya micchattaṃ ṇijjaḷ ṇijjaḷ* asaṃjamaṃ ceva // SS_333 ///
kammehiṃ bhamāḍijjaḷ uḍḍhamaho cāvi tiriya-loyaṃ ca /
kammehiṃ ceva kījjaḷ suhāsuṃ jettiyaṃ kiṃci // SS_334 //
jamaḥ kammaṃ kuvvai kammaṃ deḷ harai tti jaṃ kiṃci /
tamaḥ u savva-jīvā akārayā hanti āvaṇṇā // SS_335 //

Par les karman on serait rendu ignorant, et par les karman aussi on¹⁵⁶ serait rendu savant ; par les karman on serait amené à s’endormir, et par les karman aussi on serait amené à se réveiller ; par les karman on serait heureux, et par les karman aussi on serait malheureux ; par les karman on serait conduit à l’illusion, et par les karman aussi on serait conduit au manque de discipline ; par les karman on serait amené à errer dans les mondes supérieur, médian et inférieur, et par les karman aussi on serait amené à faire des choses bonnes ou mauvaises. Puisque c’est le karman qui agit, le karman qui donne et qui prend ce qui existe, alors toutes les âmes se révéleraient être inactives.

* ZMK : « *ñijjadi ya asaṃjamaṃ* ».

purus’icchiyāhilāsī icchī-kammaṃ ca purisam ahilasai /
 esā āriya-paramparāgayā erisī du suī // SS_336 //
 tamhā ṇa ko vi jīvo abambhacārī u tumham uvaese /
 jamhā kammaṃ ceva hi kammaṃ ahilasai jaṃ bhaṇiyaṃ // SS_337 //

Le [karman] masculin désire la femme, et le karman féminin désire l’homme. Tel est l’enseignement indiqué par les lignées de maîtres¹⁵⁷.

Aucun être vivant ne manquera donc au vœu de chasteté, selon ton enseignement, puisqu’il est dit que c’est le karman qui désire le karman !

jamhā ghāedi paraṃ pareṇa ghāijjae ya sā payaḍī /
 een’ attheṇa du kira bhaṇṇai paraghāya-ṇāme tti // SS_338 //
 tamhā ṇa ko vi jīvo uvaghāyao atthi tumha uvaese /
 jamhā kammaṃ ceva hi kammaṃ ghāedi idi bhaṇiyaṃ // SS_339 //

Puisque la nature karmique détruit l’autre et qu’elle est détruite par l’autre, on parle dans ce sens de karman d’annihilation d’autrui.

Aucun être vivant ne peut donc commettre de dommage, selon ton enseignement, puisqu’il est dit que c’est le karman qui détruit le karman !

evaṃ saṃkh’-uvaesaṃ je u parūvinti erisaṃ samaṇā /
 tesim payaḍī kuvvai appā ya akārayā savve // SS_340 //
 ahavā maṇṇasi majjhaṃ appā appāṇam appaṇo kuṇai /

¹⁵⁶ SBJ et Chakr. suppléent un « the soul » comme sujet grammatical des verbes.

¹⁵⁷ La strophe 336 est une réflexion du disciple, la suivante est la réponse de Kundakunda.

eso miccha-sahāvo tumhaṃ eyaṃ muṇantassa* // SS_341 //

Tel est l'enseignement du Sāṃkhya. Si les moines jaina en suivent un similaire, alors, selon eux, la matière karmique agit et les âmes sont inactives.

Ou bien tu penses : « Mon âme agit par elle-même pour elle-même ». La nature même de ce que tu penses est erronée.

* ZMK : « *evaṃ bhaṇantassa* ».

appā ṇicco asaṃkhijja-padeso desio u samayamhi /

ṇa vi so sakkai tatto hīṇo ahio ya kāuṃ je // SS_342 //

Dans la doctrine [présentée ici], le soi est décrit comme étant éternel et comme ayant un nombre incommensurable d'unités spatiales¹⁵⁸. Il n'est pas capable de les réduire ni de les accroître.

jīvassa jīva-rūvaṃ vittharao jāṇa loyametthaṃ khu /

tatto so kiṃ hīṇo ahio ya kahaṃ kuṇai* davvaṃ // SS_343 //

Sache que la forme véritable du soi, par son extension, a la mesure de l'univers. Comment cette substance [animée] peut-elle augmenter ou diminuer par rapport à cette [mesure] ?

* ZMK : « *bhaṇasi* » (ils suivent Jayasena).

aha jāṇao du bhāvo ṇāṇa-sahāveṇa atthi itti mayaṃ /

tamhā ṇa vi appā appāṇaṃ tu sayam appaṇo kuṇai // SS_344 //

Aussi, il faut considérer que l'état psychique [du soi] fait de connaissance existe grâce à la nature intrinsèque de la connaissance. C'est pourquoi le soi ne se modifie pas lui-même par lui-même.

kehiṃci du pajjayehiṃ viṇassae ṇeva kehiṃci du jīvo /

jamhā tamhā kuvvai so vā aṇṇo va ṇ' eyanto // SS_345 //

Puisque d'un certain point de vue l'âme est détruite par les modalités et d'un autre point de vue elle n'est pas détruite par elles, alors d'un certain point de vue elle agit et de l'autre point de vue c'est autre chose qui agit. Il n'y a pas de point de vue unique¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Les *pradeśa* sont des unités de substance présents en nombre incalculable dans l'âme. Les mathématiques indiennes distinguent par ailleurs trois sortes de nombres : *samkhyeya*, les nombres que l'on peut déterminer ; *asaṃkhyeya*, les nombres finis mais trop grands pour les décrire ; *ananta*, l'infini. Jayasena glose le terme *samayamhi* par « *paramāgame* », Jayacandra par « *siddhānte meṃ* ».

kehiṃci du pajjayehiṃ viṇassae ñeva kehiṃci du jīvo /
jamhā tamhā vedadi so vā aṇṇo va ñ' eyanto // SS_346 //

Puisque d'un certain point de vue l'âme est détruite par les modalités et d'un autre point de vue elle n'est pas détruite par elles, alors d'un certain point de vue elle est affectée et de l'autre point de vue c'est autre chose qui est affectée. Il n'y a pas de point de vue unique.

jo ceva kuṇai so ceva ya* veyae jassa esa siddhanto /
so jīvo ñāyavvo micchādiṭṭhī aṇārihado // SS_347 //

Celui qui agit est identique à celui qui éprouve. La personne pour laquelle il existe une telle doctrine doit être connue comme ayant une croyance erronée, comme n'étant pas un adepte des Arhat¹⁶⁰.

* RJŚ : « ya ña »¹⁶¹.

aṇṇo karei aṇṇo paribhuñjai jassa esa siddhanto /
so jīvo ñāyavvo micchādiṭṭhī aṇārihado // SS_348 //

L'un agit et un autre en jouit. La personne pour laquelle il existe une telle doctrine doit être connue comme ayant une croyance erronée, comme n'étant pas un adepte des Arhat.

jaha sippio u kammaṃ kuvvai ña ya so u tammao hoi /
taha jīvo vi ya kammaṃ kuvvai ña ya tammao hoi // SS_349 //

De même qu'un artisan produit un travail et ne s'identifie pas à lui, l'âme produit du karman et ne s'identifie pas à lui.

jaha sippio karaṇehiṃ kuvvai ña ya so u tammao hoi /
taha jīvo karaṇehiṃ kuvvai ña ya tammao hoi // SS_350 //

¹⁵⁹ Exposé de la doctrine du pluralisme des aspects (*anekāntavāda*) : d'un point de vue conventionnel, l'âme est un agent causal qui est détruit par son action, mais d'un point de vue absolu, l'âme est éternelle et inactive. Chakravarti donne dans le corps de sa traduction : *paryāyārthika-naya* vs. *dravyārthika-naya*.

¹⁶⁰ *aṇārihado* « non adepte des Arhat », c'est-à-dire non jaina.

¹⁶¹ L'édition RJŚ indique une négation à cet endroit : *jo ceva kuṇai so ceva ya ña veyae* , « celui qui agit n'est pas celui qui éprouve ». Chakravarti note la négation mais ne la traduit pas : "Let it be known that the person who holds the doctrine that the soul that acts is absolutely identical with the soul that enjoys (the fruits thereof) is a wrong believer and is not of the Arhata faith". ZMK ne notent pas la négation et rétablissent de ce fait la justesse du mètre *āryā* qui attend 30 mores et non 31.

De même qu'un artisan travaille avec des outils et ne s'identifie pas à eux, l'âme travaille avec les instruments [de la pensée] et ne s'identifie pas à eux.

jaha sippio u karaṇāṇi giṇhai ṇa ya so u tammao hoi /
taha jīvo karaṇāṇi u giṇhai ṇa ya tammao hoi // SS_351 //

De même qu'un artisan tient ses outils et ne s'identifie pas à eux, l'âme adopte les instruments [de la pensée] et ne s'identifie pas à eux.

jaha sippio kamma-phalaṃ bhuñjai ṇa ya so u tammao hoi /
taha jīvo kamma-phalaṃ bhuñjai ṇa ya tammao hoi // SS_352 //

De même qu'un artisan goûte le fruit de son effort et ne s'identifie pas à lui, l'âme éprouve le fruit du karman et ne s'identifie pas à lui.

evaṃ vavahārassa u vattavvaṃ daṃsaṇaṃ samāseṇa /
suṇu ṇicchayassa vayaṇaṃ pariṇāma-kayaṃ tu jaṃ hoi // SS_353 //

L'exposition du point de vue conventionnel sera faite par un bref exposé ci-dessous. Tu écouteras¹⁶² [ensuite] l'exposé du point de vue absolu fait en prenant en considération les modifications psychiques.

jaha sippio u ciṭṭhaṃ kuvvai havai ya tahā aṇaṇṇo so /
taha jīvo vi ya kammaṃ kuvvai havai ya aṇaṇṇo so // SS_354 //

De même qu'un artisan exécute des mouvements et n'est pas différent d'eux, l'âme produit du karman et n'est pas différente d'eux.

jaha ciṭṭhaṃ kuvvanto u sippio ṇicca dukkhio hoi /
tatto siyā aṇaṇṇo taha ciṭṭhanto duhī jīvo // SS_355 //

De même que l'artisan, exécutant des mouvements, est sans cesse éprouvé parce qu'il n'est pas différent d'eux, l'âme est éprouvée en gesticulant [psychiquement].

¹⁶² Style direct : « *suṇu* », repris régulièrement par Banārasīdās et les poètes ultérieurs, mais qui indique ici un futur : les deux strophes de l'artisan illustrent le point de vue conventionnel, les strophes qui suivent, filant la métaphore de la chaux, illustreront le point de vue absolu (356-359) et à nouveau le point de vue conventionnel (361-364).

jaha seṭiyā du ṇa parassa seṭiyā seṭiyā ya sā hoi /

taha jāṇao du ṇa parassa jāṇao jāṇao so du // SS_356 //

De même que la chaux n'est pas la chaux de ce sur quoi on l'applique (elle reste de la chaux), le connaisseur n'est pas non plus connaisseur d'un objet extérieur, il reste le connaisseur¹⁶³.

jaha seṭiyā du ṇa parassa seṭiyā seṭiyā ya sā hoi /

taha pāsao du ṇa parassa pāsao pāsao so du // SS_357 //

De même que la chaux n'est pas la chaux de ce sur quoi on l'applique (elle reste de la chaux), le croyant n'est pas non plus le croyant d'un objet extérieur, il reste le croyant.

jaha seṭiyā du ṇa parassa seṭiyā seṭiyā ya sā hoi /

taha saṃjao du ṇa parassa saṃjao saṃjao so du // SS_358 //

De même que la chaux n'est pas la chaux de ce sur quoi on l'applique (elle reste de la chaux), le discipliné n'est pas non plus le discipliné d'un objet extérieur, il reste le discipliné.

jaha seṭiyā du ṇa parassa seṭiyā seṭiyā ya sā hoi /

taha dāṃsaṇaṃ du ṇa parassa dāṃsaṇaṃ dāṃsaṇaṃ taṃ tu // SS_359 //

De même que la chaux n'est pas la chaux de ce sur quoi on l'applique (elle reste de la chaux), la croyance n'est pas non plus la croyance d'un objet extérieur, elle reste la croyance.

evaṃ tu ṇicchaya-ṇayassa bhāsiyaṃ ṇāṇa-dāṃsaṇa-caritte /

suṇu vavahāra-ṇayassa ya vattavvaṃ se samāseṇa // SS_360 //

Ainsi sont exposées la Connaissance, la Croyance et la Conduite droites d'un point de vue absolu. Ecoute maintenant le bref exposé du point de vue conventionnel.

jaha para-davvaṃ seṭadi hu seṭiyā appaṇo sahāveṇa /

taha para-davvaṃ jāṇai ṇāyā vi saeṇa bhāveṇa // SS_361 //

La chaux blanchit les autres substances grâce à sa nature intrinsèque. De même le connaisseur connaît les autres substances grâce à sa propre nature.

¹⁶³ Le connaisseur de s'identifie pas avec l'objet extérieur à connaître, comme la chaux n'est pas le mur sur lequel on l'applique.

jaha para-davvaṃ seṭadi hu seṭiyā appaṇo sahāveṇa /
taha para-davvaṃ passai jīvo vi saeṇa bhāveṇa // SS_362 //

La chaux blanchit les autres substances grâce à sa nature intrinsèque. De même l'âme comprend les autres substances grâce à sa propre nature.

jaha para-davvaṃ seṭadi hu seṭiyā appaṇo sahāveṇa /
taha para-davvaṃ vijahai nāyā vi saeṇa bhāveṇa // SS_363 //

La chaux blanchit les autres substances grâce à sa nature intrinsèque. De même le connaisseur renonce aux autres substances grâce à sa propre nature.

jaha para-davvaṃ seṭadi hu seṭiyā appaṇo sahāveṇa /
taha para-davvaṃ saddahai sammādiṭṭhī sahāveṇa // SS_364 //

La chaux blanchit les autres substances grâce à sa nature intrinsèque. De même le vrai croyant a confiance en les autres substances grâce à sa propre nature.

evaṃ vavahārassa du viñicchao ṇāṇa-daṃsaṇa-caritte /
bhaṇio aṇṇesu vi pajjaesu emeva ṇāyavvo // SS_365 //

La définition de la Connaissance, de la Croyance et de la Connaissance droites d'un point de vue conventionnel a été exposée. On doit connaître de la même façon les autres modalités [du soi].

daṃsaṇa-ṇāṇa-carittaṃ kiṃci vi ṇatthi du aceyaṇe visae /
tamhā kiṃ ghādayade cedayidā tesu visaesu // SS_366 //

Puisqu'il n'y a aucune Croyance, Connaissance ou Conduite droites dans les objets dépourvus de conscience, qu'est-ce que l'être conscient détruirait dans ces objets ?

daṃsaṇa-ṇāṇa-carittaṃ kiṃci vi ṇatthi du aceyaṇe kamme /
tamhā kiṃ ghādayade cedayidā tamhi kammammi // SS_367 //

Puisqu'il n'y a aucune Croyance, Connaissance ou Conduite droites dans les karman dépourvus de conscience, qu'est-ce que l'être conscient détruirait dans ces karman ?

daṃsaṇa-ṇāṇa-carittaṃ kiṃci vi ṇatthi du aceyaṇe kāye /
tamhā kiṃ ghādayade cedayidā tesu kāyesu // SS_368 //

Puisqu'il n'y a aucune Croyance, Connaissance ou Conduite droites dans les corps dépourvus de conscience, qu'est-ce que l'être conscient détruirait dans ces corps ?

ñāṇassa daṃsaṇassa ya bhaṇio ghāo tahā carittassa /
 ña vi tamhi poggala-davvassa ko vi ghāo u ñiddiṭṭho // SS_369 //

Ainsi, c'est la destruction de la croyance, de la connaissance et de la conduite [erronées] qui est mentionnée. La destruction des substances matérielles n'est pas indiquée ici.

jīvassa je guṇā keī ṇatthi khalu te paresu davvesu /
 tamhā sammādiṭṭhissa ṇatthi rāgo u visaesu // SS_370 //

Puisqu'il n'y a aucun attribut de l'âme dans les substances étrangères [au soi], il n'y a donc pas d'attachement pour ces objets chez le vrai croyant.

rāgo doso moho jīvass' eva ya aṇaṇṇa-pariṇāmā /
 eeṇa kāraṇeṇa u saddādisu ṇatthi rāgādi // SS_371 //

L'attachement, l'aversion ou l'égarement sont des modifications qui ne sont pas différentes de l'âme. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas d'attachement, etc., dans les objets sensoriels tels que le son.

aṇṇa-daviyeṇa aṇṇa-daviyassa ṇo kīrai guṇ'-uppāo* /
 tamhā u savva-davvā uppajjante sahāveṇa // SS_372 //

Une substance différente ne peut pas produire les qualités d'une autre substance. C'est pourquoi toutes les substances produisent [des qualités] en accord avec leur propre nature.

* SBJ : « *guṇa-vighādo* »¹⁶⁴.

ṇindiya-saṃthuya-vayaṇāṇi poggalā pariṇamanti bahugāṇi /
 tāṇi suṇiūṇa rusai tūsai puṇo ahaṃ bhaṇio // SS_373 //

Les matières [sonores] sont transformées en toutes sortes de paroles – reproches ou éloges. En les entendant, on est offensé ou bien on est comblé : « C'est de moi que l'on parle ».

poggala-davvaṃ saddatta-pariṇayaṃ tassa jai guṇo aṇṇo /
 tamhā ña tumāṃ bhaṇio kiṃci vi kiṃ rusasi abuho // SS_374 //

¹⁶⁴ SBJ donne une version opposée aux autres avec cette « destruction des qualités », quand Chakr. et ZMK donnent « *uppāo/uppādo* » (sk. *utpāda*) « production, naissance ». SBJ traduit d'ailleurs l'alternative : « By one substance the destruction (or creation) of the attributes... » (p. 193).

La substance matérielle est transformée en sonorité. Si sa qualité est différente [du soi], alors on ne parle pas de toi ! Pourquoi es-tu offensé, imbécile¹⁶⁵ !

asuho suho va saddo ṇa taṃ bhaṇai suṇasu maṃ ti so ceva /
ṇa ya ei viṇiggahium soya-visayam āgayam saddaṃ // SS_375 //

Désagréable ou agréable, le son ne te dit certainement pas « Écoute-moi ! ». Il ne faut pas essayer de le percevoir : le son est l'objet sensoriel¹⁶⁶ de l'oreille.

asuhaṃ suhaṃ va rūvaṃ ṇa taṃ bhaṇai pecca maṃ ti so ceva /
ṇa ya ei viṇiggahium cakkhu-visayam āgayam rūvaṃ // SS_376 //

Désagréable ou agréable, la forme ne te dit certainement pas « Regarde-moi ! ». Il ne faut pas essayer de la percevoir : la forme est l'objet sensoriel de l'oeil.

asuho suho va gandho ṇa taṃ bhaṇai jiggha maṃ ti so ceva /
ṇa ya ei viṇiggahium ghāṇa-visayam āgayam gandhaṃ // SS_377 //

Désagréable ou agréable, le parfum ne te dit certainement pas « Respire-moi ! ». Il ne faut pas essayer de le percevoir : le parfum est l'objet sensoriel du nez.

asuho suho va raso ṇa taṃ bhaṇai rasaya maṃ ti so ceva /
ṇa ya ei viṇiggahium rasaṇa-visayam āgayam tu rasaṃ // SS_378 //

Désagréable ou agréable, la saveur ne te dit certainement pas « Savoure-moi ! ». Il ne faut pas essayer de la percevoir : la saveur est l'objet sensoriel de la langue.

asuho suho va phāso ṇa taṃ bhaṇai phāsa maṃ ti so ceva /
ṇa ya ei viṇiggahium kāya-visayam āgayam phāsaṃ // SS_379 //

Désagréable ou agréable, le toucher ne te dit certainement pas « Touche-moi ! ». Il ne faut pas essayer de le percevoir : le toucher est l'objet sensoriel du corps.

¹⁶⁵ *a-budha* mfn. « stupid, foolish » (MW).

¹⁶⁶ *viṣaya* est défini par MW comme “an object of sense (these are five in number, the five indriya, or organs of sense having each their proper *viṣaya* or object, viz. 1. *śabda*, "sound", for the ear (cf. *śruti-viṣaya*) ; 2. *sparsa*, "tangibility", for the skin ; 3. *rūpa*, "form" or "colour", for the eye ; 4. *rasa*, "savour", for the tongue ; 5. *gandha*, "odour" for the nose: and these five *viṣayas* are sometimes called the *Guṇas* or "properties" of the five elements, ether, air, fire, water, earth, respectively”.

asuho suho va guṇo ṇa taṃ bhaṇai bujjha maṃ ti so ceva /
ṇa ya ei viṇiggahīṃ buddhi-visayaṃ āgayaṃ tu guṇaṃ // SS_380 //

Désagréable ou agréable, la qualité ne te dit certainement pas « Connais-moi ! ». Il ne faut pas essayer de la percevoir : la qualité est un objet sensoriel de l'intelligence.

asuhaṃ suhaṃ va dāvvaṃ ṇa taṃ bhaṇai bujjha maṃ ti so ceva /
ṇa ya ei viṇiggahīṃ buddhi-visayaṃ āgayaṃ dāvvaṃ // SS_381 //

Désagréable ou agréable, la substance ne te dit certainement pas « Connais-moi ! ». Il ne faut pas essayer de la percevoir : la substance est un objet sensoriel de l'intelligence.

evaṃ tu jāṇi dāvassa* uvasamaṃ ṇeva gacchai mūḍho /
ṇiggahamaṇā parassa ya sayāṃ ca buddhiṃ sivaṃ appatto // SS_382 //

Bien qu'il connaisse cet aspect de la substance, l'ignorant n'est pas apaisé. Retenu par ce qui est étranger au soi, il n'atteint pas l'intelligence libératrice.

* ZMK : « *evaṃ tu jāṇidūṇa ya* ».

kammaṃ jaṃ puṇṇa-kayaṃ suhāsuhaṃ aṇeya-vitthara-visesaṃ /
tatto ṇiyattaṃ appayaṃ tu jo so paḍikkamaṇaṃ // SS_383 //

Le karman qui a été produit auparavant, bon ou mauvais, a de multiples caractéristiques d'extension : le soi qui s'en détache est dans le [vrai] repentir¹⁶⁷.

kammaṃ jaṃ suhaṃ asuhaṃ jaṃhi ya bhāvehiṃ bajjhai bhaviṣsaṃ /
tatto ṇiyattaṃ jo so paccakkhāṇaṃ havai ceyā // SS_384 //

Le karman, qu'il soit bon ou mauvais, asservira dans le futur par l'intermédiaire des états psychiques : l'être conscient qui s'en détache est dans le [vrai] renoncement.

jaṃ suhaṃ asuhaṃ udiṇṇaṃ saṃpahi ya aṇeya-vitthara-visesaṃ /
taṃ dosaṃ jo ceyai so khalu āloyaṇaṃ ceyā // SS_385 //

Le [karman] bon ou mauvais, qui est arraché présentement, a aussi de multiples caractéristiques d'extension. L'être conscient qui considère cela comme une faute est dans la [vraie] confession¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Deux points de vue sur le repentir : le repentir des fautes (conventionnel), le repentir de l'ensemble de la production karmique, bonne ou mauvaise (absolu). Cette strophe fait référence aux affirmations paradoxales de la fin du chapitre 9.

ṇiccaṃ paccakkhāṇaṃ kuvvai ṇiccaṃ jo ya paḍikkamadi /
ṇiccaṃ āloceyai so hu carittaṃ havai ceyā // SS_386 //

L'être conscient qui toujours pratique le renoncement, qui toujours se repent et qui toujours se confesse est vraiment dans la Conduite droite.

vedanto kamma-phalaṃ appāṇaṃ kuṇai jo du kamma-phalaṃ /
so taṃ puṇo vi bandhai bīyaṃ dukkhassa aṭṭha-vihaṃ // SS_387 //

En goûtant le fruit du karman, celui qui s'identifie avec le fruit du karman sème encore la graine de la douleur à huit faces¹⁶⁹.

vedanto kamma-phalaṃ maye kayāṃ muṇai jo du kamma-phalaṃ /
so taṃ puṇo vi bandhai bīyaṃ dukkhassa aṭṭha-vihaṃ // SS_388 //

En goûtant le fruit du karman, celui qui pense « J'ai produit le fruit du karman » sème encore la graine de la douleur à huit faces.

vedanto kamma-phalaṃ suhido duhido ya havadi jo cedā /
so taṃ puṇo vi bandhai bīyaṃ dukkhassa aṭṭha-vihaṃ // SS_389 //

En goûtant le fruit du karman, l'être conscient qui est satisfait ou insatisfait sème encore la graine de la douleur à huit faces.

satthaṃ ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā satthaṃ ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ satthaṃ jiṇā vinti // SS_390 //

L'écrit n'est pas la connaissance. Puisqu'un écrit ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, l'écrit en est une autre.

saddo ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā saddo ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ saddaṃ jiṇā vinti // SS_391 //

Le mot n'est pas la connaissance. Puisqu'un mot ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, le mot en est une autre.

¹⁶⁸ Sur *ālocana* voir Williams, *Jaina Yoga*, p. 203.

¹⁶⁹ C'est-à-dire le karman classifié en huit grandes espèces.

rūvaṃ ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā rūvaṃ ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ rūvaṃ jiṇā vinti // SS_392 //

La forme n'est pas la connaissance. Puisqu'une forme ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, la forme en est une autre.

vaṇṇo ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā vaṇṇo ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ vaṇṇaṃ jiṇā vinti // SS_393 //

La couleur n'est pas la connaissance. Puisqu'une couleur ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, la couleur en est une autre.

gandho ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā gandho ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ gandhaṃ jiṇā vinti // SS_394 //

L'odeur n'est pas la connaissance. Puisqu'une odeur ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, l'odeur en est une autre.

ṇa raso du havai ṇāṇaṃ jamhā du raso yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ rasaṃ ya aṇṇaṃ jiṇā vinti // SS_395 //

La saveur n'est pas la connaissance. Puisqu'une saveur ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, la saveur en est une autre.

phāso ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā phāso ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ phāsaṃ jiṇā vinti // SS_396 //

Le toucher n'est pas la connaissance. Puisque le toucher ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, le toucher en est une autre.

kammaṃ ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā kammaṃ ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ kammaṃ jiṇā vinti // SS_397 //

Le karman n'est pas la connaissance. Puisque le karman ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, le karman en est une autre.

dhammo ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā dhammo ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ dhammaṃ jiṇā vinti // SS_398 //

Le mouvement n'est pas la connaissance. Puisque le mouvement ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, le mouvement en est une autre.

ṇāṇaṃ adhammo ṇa havai jamhādhhammo ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ adhammaṃ jiṇā vinti // SS_399 //

Le repos n'est pas la connaissance. Puisque le repos ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, le repos en est une autre.

kālo ṇāṇaṃ ṇa havai jamhā kālo ṇa yāṇae kiṃci /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ kālaṃ jiṇā vinti // SS_400 //

Le temps n'est pas la connaissance. Puisque le temps ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, le temps en est une autre.

āyāsaṃ pi ṇa ṇāṇaṃ jamhāyāsaṃ ṇa yāṇae kiṃci /
tamhāyāsaṃ aṇṇaṃ ṇāṇaṃ aṇṇaṃ jiṇā vinti // SS_401 //

Même l'espace n'est pas la connaissance. Puisque l'espace ne connaît rien, les Jina déclarent que la connaissance est une chose, l'espace en est une autre.

ṇājjhavasāṇaṃ ṇāṇaṃ ajjhavasāṇaṃ acedaṇaṃ jamhā /
tamhā aṇṇaṃ ṇāṇaṃ ajjhavasāṇaṃ tahā aṇṇaṃ // SS_402 //

L'état émotionnel n'est pas la connaissance. Puisque l'état émotionnel est dépourvu de conscience, la connaissance est une chose, l'état émotionnel en est une autre.

jamhā jāṇai ṇiccaṃ tamhā jīvo du jāṇao ṇāṇī /
ṇāṇaṃ ca jāṇayādo avvadirittam muṇeyavvaṃ // SS_403 //

Puisque toujours il connaît, le soi connaisseur est donc bien doué de connaissance. On doit considérer la connaissance comme inséparable du connaisseur.

ṇāṇaṃ sammādiṭṭhi du saṃjamaṃ suttaṃ aṅga-puvva-gayaṃ /
dhammādhammaṃ ca tahā pavvajjaṃ abbhuvanti buhā // SS_404 //

La connaissance est identique à la croyance droite, à la discipline, aux écrits canoniques - *Aṅga* ou *Pūrvā* -, au mouvement et au repos, ainsi qu'au départ vers la vie monastique¹⁷⁰. Les personnes éveillées vont dans ce sens.

¹⁷⁰ SBJ et Chakr. rendent *pavvajjaṃ* par « *prajjyām* » alors que la chāyā de RJS donne « *pravrajyām* », suivit par PSM : *pavvajja* sk. *pravrajyā*-, *gamana*, *gati*, *dīkṣā*, *saṃnyāsa* ; *pra-vraj*- (*vrajati*) « avancer, se mettre en marche, abandonner la maison et errer comme un ascète mendiant, a.v. *pravrajita*- qui a abandonné la maison pour devenir

attā jassa amutto ña hu so āhārao havai evaṃ /

āhāro khalu mutto jamhā so poggalamao u // SS_405 //

Celui de qui le soi est incorporel ne peut certainement pas être un mangeur ; la nourriture, par contre, est corporelle puisqu'elle est constituée de matière¹⁷¹.

ña vi sakkai ghittuṃ jaṃ ña vimottuṃ jaṃ ya jaṃ para-davvaṃ /

so ko vi ya tassa guṇo pāuggiya vissaso vā vi // SS_406 //

Il n'y a aucune qualité, acquise ou naturelle¹⁷², qui soit capable de s'approprier ou d'abandonner une substance étrangère.

tamhā u jo visuddho ceyā so ñeva giṇhae kiṃci /

ñeva vimuñcai kiṃci vi jīvājīvāṇaṃ davvāṇaṃ // SS_407 //

En conséquence, l'être conscient est parfaitement pur et ne s'approprie ni n'abandonne aucune substance, animée ou inanimée.

pāsaṇḍiya-liṅgāṇi va giha-liṅgāṇi va bahu-ppayārāṇi /

ghittuṃ vadanti mūḍhā liṅgaṃ iṇaṃ mokaḥ-maggo tti // SS_408 //

Une fois appropriés les signes extérieurs du faux ascète ou les signes extérieurs du maître de maison – signes de toutes sortes –, les égarés déclarent que le signe extérieur vaut le chemin de la délivrance.

moine (Jaina) » (SNR 486) ; Jayacandra glose le terme par « *dīkṣā* ». Le terme est donc bien utilisé en contexte jaina. Cette strophe clôt le passage. Chakravarti pose la question à la fin de son commentaire : « If *jñāna* is thus completely different from other things, how can *jñāna* be the eater of food ? The answer is given below. »

¹⁷¹ MW (p. 163) donne une définition en contexte jaina de « *āhārao* » : “*āhārika*, m. (with Jainas) one of the five bodies belonging to the soul (a minute form, issuing from the head of a meditative sage to consult an omniscient saint and returning with the desired information, Colebrooke)”. SBJ traduit *āhāraka* par “taker of material molecules” et donne la liste des six *āhāra* : “*Karmāhāra* : Taking in of Karmic molecules ; *No-Karmāhāra* : Taking in of external physical molecules or physical, fluid and *Āhāraka* bodies ; *Lepāhāra* : Taking in of food by superficial contact, as the earth particles taken in by trees ; *Ujāhāra* : Taking in of nutrition in the form of warmth, as in incubation ; *Manasāhāra* : Taking in of mental nourishment, as in celestial beings ; *Kavalāhāra* : Taking in of food by morsels, as in human beings”.

¹⁷² *pāuggiya* est glosé par « *prāyogika* » (non attesté par SNR, ni par McG ; PSM donne le terme comme régional : *sahana kiyā huā*) ; *vissasa* est glosé par « *vaisrasa* » (PSM : *viśvāsa karanā*) ; SBJ traduit par “natural or acquired in the soul”, Chakr. traduit par “acquired or natural”. Dans son commentaire Chakravarti dit que les strophes 405-407 “are obviously intended to refute the Upaniṣadic doctrine that *ātmā* is *anna-maya* and *kośa-maya* for valid reasons” (p. 232).

ṇa du hoi mokkha-maggo liṅgaṃ jaṃ deha-ṇimmamā arihā /

liṅgaṃ mucittu daṃsaṇa-ṇāṇa-carittāṇi sevanti // SS_409 //

Le signe extérieur ne vaut certainement pas le chemin de la délivrance : les Arhat dont le corps est immaculé, délaissant tout signe extérieur, servent la Croyance, la Connaissance et la Conduite droites.

ṇa vi esa mokkha-maggo pāsaṇḍī gihamayāṇi liṅgāṇi /

daṃsaṇa-ṇāṇa-carittāṇi mokkha-maggaṃ jiṇā vinti // SS_410 //

Les signes extérieurs des faux ascètes ou des maîtres de maison ne valent certainement pas le chemin de la délivrance. Les Jina affirment que la Croyance, la Connaissance et la Conduite droites sont le chemin de la délivrance.

jamhā jahittu liṅge sāgār'-aṇagāriye vā gahie /

daṃsaṇa-ṇāṇa-caritte appāṇaṃ juṇja mokkha-pahe // SS_411 //

C'est pourquoi, après avoir délaissé les signes extérieurs usurpés par les maîtres de maison ou les faux ascètes, unis le soi au chemin de la délivrance que sont la Croyance, la Connaissance et la Conduite droites.

mokkha-pahe appāṇaṃ ṭhavehi taṃ ceva jhāhi taṃ ceda /

tattheva vihara ṇiccaṃ mā viharasu aṇṇa-davvesu // SS_412 //

Maintiens le soi sur le chemin de la délivrance, concentre-toi sur lui, perçois-le, circule toujours ici-même, ne va pas errer vers d'autres choses¹⁷³.

pākhaṇḍi*-liṅgesu va giha-liṅgesu va bahu-ppayāresu /

kuvvanti je mamattaṃ tehiṃ ṇa ṇāyaṃ samaya-sāraṃ // SS_413 //

La quintessence du soi n'est pas connue de ceux qui adoptent les signes extérieurs du faux ascète ou les signes extérieurs du maître de maison – signes de toutes sortes.

* ZMK : « *pāsaṇḍiya* ».

vavahārio puṇa ṇao doṇṇi vi liṅgāṇi bhaṇai mokkha-pahe /

ṇicchaya-ṇao ṇa icchai mokkha-pahe savva-liṅgāṇi // SS_414 //

¹⁷³ Les impératifs en fin de texte dévoilent les dernières prescriptions de Kundakunda à son disciple, pour autant qu'il en soit le rédacteur.

Même si le point de vue de convention affirme que les signes extérieurs de ces deux-là sont [utiles] au chemin de la délivrance, le point de vue absolu ne désire aucun signe extérieur sur le chemin de la délivrance.

jo Samayapāhuḍam iṇaṃ paṭhiūṇa attha-taccaṃ nāṃ /
atthe ṭhāhidi ceyā so hohidi uttamaṃ sokkhaṃ // SS_415 //

Après avoir lu le *Samayaprabhṛta*, après avoir compris sa vérité et sa signification, l'être qui se tiendra dans cette vérité sera parfaitement heureux.

PARTIE 2 – BANĀRASĪDĀS À LA CROISÉE DES CHEMINS

Comme l’a montré Mukund Lath, il y a deux dates clés dans l’évolution psychique de Banārasīdās¹. La première, nous l’avons dévoilée dans l’introduction car elle est un événement fondateur, est sa lecture du *Samayasāra* en 1623. La seconde est sa découverte du *Gommaṭasāra* de Nemicandra en 1635. La première l’ébranla au point qu’il eut un comportement parfois discutable selon les critères de l’orthodoxie jaina ; la seconde l’apaisa au point qu’il put réécrire un *Samayasāra-nāṭaka*. Entre ces deux dates, Banārasīdās a participé activement aux réunions des ādhyātmika d’Agra et en est même devenu un membre éminent (ses amis ādhyātmika lui consacreront un éloge dès l’année 1629). Entre ces deux événements de lecture, il a aussi beaucoup écrit, ainsi qu’il le révèle lui-même dans son autobiographie, à la lecture de laquelle on distingue d’ailleurs trois périodes : une période « pré-Samayasāra » au cours de laquelle il rédige des textes assez inoffensifs ; une période « post-Samayasāra », la plus fructueuse, au cours de laquelle il rédige des textes de type « *battīsī* » et des traductions en hindi de poèmes sanskrits ; enfin une période « post-Gommaṭasāra » durant laquelle il réécrit le *Samayasāra-nāṭaka* et les poèmes de type « *vidhāna* » parmi les plus structurés de son œuvre. On entrevoit donc le lien indéfectible qui existe entre la lecture et l’écriture dans le cheminement de Banārasīdās. Les moments de basculements sont des moments de lecture. Il nous faut donc nous pencher sur la lecture du *Samayasāra* et du *Gommaṭasāra* par Banārasīdās et tâcher de déterminer s’il a lu le texte de base ou bien une réécriture commentée en langue vernaculaire dont le genre avait commencé à émerger au XVI^e siècle pour assurer une large diffusion des œuvres significatives rédigées en sanskrit ou en prakrit.

Il nous faudra aussi comprendre les motivations qui ont poussé Banārasīdās à prendre la plume. Pour ce faire, il sera utile de déterminer les phases d’écriture telles qu’elles apparaissent à la lecture de son autobiographie, l’*Ardhakathānaka*, et d’aller voir de près les textes dont il parle. Car à côté de l’*Ardhakathānaka* et du *Samayasāra-nāṭaka*, qui forment des œuvres indépendantes, les textes courts de Banārasīdās ont été rassemblés un après sa mort sous un titre qu’il n’aurait sans doute pas renié : le *Banārasīvilāsa* ou « les divertissements littéraires de Banārasī ». En effet, le terme « *vilāsa* » désigne en sanskrit les jeux amoureux, le plaisir sensuel, une connotation qui aurait plu à ce grand séducteur, bien que le sens du mot ait glissé dans les langues néo-indiennes vers une

¹ Lath, *Half a Tale*, p. xli.

forme de divertissement plus « littéraire ». Le terme « *vilāsa* » désigne presque un genre, celui de l'anthologie, de la compilation post-mortem, qui est assez en vogue à l'époque².

La compilation du *Banārasīvilāsa* a été réalisée en 1644 par Jagjīvan, un ādhyātmika du groupe d'Agra. Ce jaina du clan des Agravāl (auquel appartenait aussi Banārasīdās) était un officiel à la cour de Jāfār Khān, lequel fut nommé gouverneur du Penjab en 1647. À cette occasion, Jagjīvan s'installa à Lahore où il aurait créé et soutenu un groupe Adhyātma. Il n'aurait apparemment rien écrit mais il a largement contribué à la diffusion des idées ādhyātmika, en rassemblant notamment les textes de Banārasīdās pour qu'ils soient accessibles plus facilement aux autres membres du groupe ādhyātmika (on dirait aujourd'hui que Jagjīvan est l'éditeur du volume des « *Kleine Schriften* » de Banārasīdās). Il a aussi incité des membres de l'Adhyātma à rédiger des textes, comme Hīrānand, proche aussi de Hemarāj Pāṇḍe et de Bhagavatīdās, qui rédigea le *Samavasaraṇa-vidhāna* à son invitation. C'est d'ailleurs grâce à ce texte que nous connaissons les quelques éléments biographiques de Jagjīvan³.

L'autobiographie de Banārasīdās sera donc notre guide pour structurer cette seconde partie qui prendra en compte l'ensemble de sa production écrite pour tâcher de dégager les grands thèmes retenus par l'auteur et par son époque. Le lien entre la lecture et l'écriture a semblé assez naturel dans un travail sur les textes, d'autant que la lecture provoque chez Banārasīdās des élans d'écriture bien déterminés. Si le grand bouleversement interviendra après sa lecture du *Samayasāra*, nous verrons que son œuvre prend une dimension particulière après sa lecture du *Gommaṭasāra* et sa découverte d'une progression spirituelle échelonnée à travers les *guṇasthāna* et les *pratimā* auxquels il consacrera du temps et des textes.

² Paṇḍit Daulatrām, un auteur ultérieur de la lignée (voir *infra* Partie 3 § 2.3), laissa lui aussi un *Daulatavilāsa*, édité et traduit en hindi moderne par Vīrasāgar Jain en 2000 (Dillī : Bhāratiya Jñānpīṭha). L'éditeur du texte explique que le terme « *vilāsa* » signifie d'abord un divertissement (*krīḍā*), un passe-temps (*vinoda*), une distraction (*manorañjana*), un jeu (*khela*) mais qu'il a fini par désigner aussi un divertissement poétique (*kāvya-krīḍā*), d'où il n'y a plus qu'un pas vers la composition poétique (*kāvya-racana*), « car c'était là véritablement la récréation, le divertissement, la distraction et le jeu de Daulatrām », ajoute l'éditeur (p. 7). Parmi les autres exemples possibles où le terme *vilāsa* signifie « jeu » tout en désignant une composition littéraire, Nalini Balbir nous signale le *Vasantavilāsa*, un poème sur le festival du printemps en vieux gujarati, édité par W. Norman Brown (New Haven : American Oriental Society, 1962).

³ Mukund Lath (*Half a Tale*, p. liii) ne cite pas ses sources, mais on peut noter qu'il a appuyé son étude sur l'introduction de Nāthūrām Premī à l'*Ardhakathānaka*, dans laquelle ce texte est mentionné (p. 36). Premī ne mentionne pas d'édition particulière pour ce texte dont il aura sans doute consulté un manuscrit. Une recherche dans les bases bibliographiques accessibles depuis Paris n'a donné aucun résultat.

1. Lecture du *Samayasāra*

1.1 Une « éclosion de poèmes savoureux » et trois phases d'écriture

La lecture de l'*Ardhakathānaka* dévoile donc trois phases d'écriture, auxquelles, pour être tout à fait complet, il faut ajouter une phase de jeunesse qui voit la rédaction d'un traité érotique intitulé le *Navarasa* « Les Neuf sentiments » (AK 179), mais ce texte a été renié par son auteur qui commit un geste radical, celui de jeter les feuillets du manuscrit original dans la rivière Gomatī du haut d'un pont à Jaunpur (AK 265-268). Ce texte serait l'œuvre d'un « mauvais poète » (*kukavi*) dont la postérité n'aura pas à se charger mais sur lequel l'historien de la littérature (et le codicologue !) aurait aimé se pencher. D'autant plus que la période « pré-Samayasāra » est une période relativement calme durant laquelle Banārasīdās compose une *Nāmamālā* (« Guirlande de noms ») et un éloge du Tīrthaṅkara Ajitanātha⁴ (AK 386-387). Cette réécriture de la *Nāmamālā* fait sans doute suite à sa lecture de la *Nāmamālā* de Dhanañjaya, un dictionnaire sanskrit du IX^e siècle, qui donne les synonymes et les homonymes pour chaque entrée. Ce texte a fait partie du bagage « scolaire » du jeune Banārasīdās qui l'étudia sous l'égide du Paṇḍit Devadatta avec d'autres manuels de grammaire, de mathématiques et d'astrologie⁵. La *Nāmamālā* a été publiée en 1941 par Jugul Kīśor Mukhtār mais nous l'excluons de notre étude pour deux raisons : nos recherches ne nous ont pas permis de mettre la main sur cette édition⁶, et le sujet du texte est trop éloigné des discussions qui occupent le présent travail pour y être incorporé.

La deuxième phase, post-Samayasāra, est « une éclosion de poèmes savoureux » selon les mots de Banārasīdās lui-même⁷ pour laquelle il donne une série de titres en deux livraisons : la première (AK 596-597) voit la rédaction « à chaud », c'est-à-dire immédiatement après la lecture du *Samayasāra*, d'un ensemble de textes : la *Jñānapaccīsī* (« Vingt-cinq strophes sur la

⁴ Selon Mukund Lath, l'hommage à « Ravicanda » placé en exergue à l'*Ajitanātha ke chanda* serait un hommage de Banārasīdās à son maître Bhānucandra, moine śvetāmbara du Kharataragaccha, « Ravi » désignant le soleil et renvoyant à « Bhānu », la lumière (*Half a Tale*, p. 180).

⁵ Voir AK 169, *Histoire à demi*, op. cit., p. 76 et note. La *Nāmamālā* de Dhanañjaya a été publiée en 1950 par Śambhunātha Tripāthī (Kāśī, Bhāratīya Jñānapīṭha) avec le commentaire d'Amarakīrti.

⁶ Selon Ravīndra Kumār Jain, J. K. Mukhtār a utilisé deux manuscrits de la *Nāmamālā* conservés dans un temple à Delhi. L'auteur relate ensuite son incapacité à trouver d'autres copies du texte en ayant pourtant cherché à Agra, Aligarh, Mathura, Firozabad, Jaipur, Bikaner et Jaunpur (*Kavivar Banārasīdās*, Delhi, 1966, p. 134 ; sur la *Nāmamālā* voir p. 131-141).

⁷ *phuṭaka kabita rasāla* (AK 636).

connaissance ») où l'enseignement du vrai maître (*sadguru*) est un médicament (*auṣadha*) contre cette maladie (*roga*) qu'est le karman⁸ ; la *Dhyānabattīsī* (« Trente-deux strophes sur la concentration ») dans laquelle il revient sur les différents catégories de concentration abordées dans les milieux digambara⁹ ; et une réécriture du *Śivamandirastotra* [*Kalyāṇamandira-stotra*] (« Hommage au temple de l'absolu ») une célèbre prière au Tīrthaṅkara Pārśvanātha traduit d'un poème sanskrit de Kumudacandra (début XVII^e siècle) qui invite à une intériorisation de la vie religieuse qui peut être exprimée en termes jaina ou śaiva¹⁰, ainsi que l'indique l'ambivalence du titre de l'œuvre.

La seconde série qu'il mentionne (AK 625-628) comporte un grand nombre de titres que nous allons énumérer dans l'ordre de leur apparition : la traduction avec son ami ādhyātmika Kuṃvarapāl de la *Sūktamuktāvalī*, un poème sanskrit de Somaprabha¹¹ ; l'*Adhyātmabattīsī* (« Trente-deux strophes sur le soi suprême ») aux forts accents kundakundiens ; la *Mokṣapaiḍī* (« L'Échelle vers la délivrance ») sous la forme d'une performance littéraire avec des rimes en « -llā » d'un bout à l'autre du texte ; l'*Adhyātmaphāga* (« Célébration du soi suprême ») rédigé à la manière d'une chanson chantée lors du festival du printemps et qui est d'ailleurs un des rares textes à comporter un refrain¹² ; la *Bhavasindhucaturdaśī* (« Quatorze strophes sur l'océan des existences ») qui file la métaphore des vies pareilles à des rivières qui s'écoulent inexorablement dans l'océan du saṃsāra ; la *Śivapaccīsī* (« Vingt-cinq strophes sur l'absolu ») qui évoque notamment l'identité de l'âme avec l'absolu dans un mélange de théorite kundakundienne et de non-dualité védāntique¹³ ; le *Sahasāṭhottara* (« Les Cent-huit noms [du Jina] ») dans le style panindien des « guirlandes » de noms associés à des divinités ; la *Karmachattīsī* (« Trente-six strophes sur le karman ») qui se révèle être un melting-pot de théories médicales et de miscellanées

⁸ *timira-roga soṃ naina jyom, lakhai aura kī aura / tyom tuma saṃśaya meṃ pare, mithyā mati kī daura // JP_12 // jyom auṣadha añjana kiye, timira-roga miṭa jāya / tyom sata-guru-upadeśataum, saṃśaya vega vilāya // JP_13 //*

⁹ Banārasīdās, *Dhyānabattīsī : 32 steps to self-realisation*, trans. by J. Petit, Mumbai, Hindi Granth Karyalay, 2010.

¹⁰ Ce trait est noté par P. Dundas (*History, Scripture and Controversy*, p. 67).

¹¹ M. Lath lit « *Sukti-mukāvalī* », une variante reprise par J. Cort, qui serait une traduction libre d'une collection de courts poèmes didactiques rédigés en sanskrit par Somaprabha (XIII^e-XV^e siècles) sous le titre de *Sinduraprakāra* (voir *Half a Tale*, p. 200). Le biographe Kastūracand Kāślīvāl est l'auteur d'une étude sur ce personnage, *Bhaṭṭāraka Ratnakīrti evaṃ Kumudacandra, vyaktitva evaṃ kṛtīva : saṃvat 1631 se 1700 taka hone vāle 68 kaviyom kā paricaya, mūlyāṅkana, tathā unakī kṛtiyom kā mūla pāṭha* (Jayapura : Śrī Mahāvīra Grantha Akādamī, 1981).

¹² *Bhalā adhyātama bina kyom pāiye ?* que l'on pourrait traduire par : « Eh bien, qu'obtenir sinon le soi suprême ? ».

¹³ Cf. *infra* § 1.3 p. 124.

jaina sur l'âme et le karman¹⁴ ; la *Jhūlanā* (« Les Balancements ») identifiée à la *Paramārthahiṇḍolanā* (« Les Balancements de l'absolu »). La liste donnée par Banārasīdās se termine par la mention de deux gloses en hindi (*doī vacanikā*)¹⁵, un huitain (*aṣṭaka*)¹⁶, un chant (*gīta*) identifié à l'*Adhyātmagīta* (« Chant sur le soi suprême ») et une énigme, l'*Āṃkheṃ doī vidhi* (« Deux sortes de visions »)¹⁷.

La troisième phase d'écriture, post-Gommaṭasāra, voit la rédaction du *Samayasāra-nāṭaka*, un texte essentiel sur lequel nous nous attarderont dans le chapitre suivant (§ 2.2 notamment). Cette phase est beaucoup plus sereine que la précédente¹⁸ et les textes qui en émergent sont parmi les plus structurés. La preuve de cette affirmation réside dans la strophe finale du *Karmaprakṛti-vidhāna*, le seul texte daté par l'auteur, à la manière d'un colophon de manuscrit : « *saṃvat sattasa sau samaya, phālguṇa māsa vasanta / ṛtu śaśi-vāsara saptamī, taba yaha bhayo siddhānta* » « Au moment de l'année saṃvat 1700 (= 1643 de notre ère), au mois de phālguṇa (février/mars) pendant la saison du printemps, le septième jour de la quinzaine lunaire (claire), ce [texte] a été terminé. » Banārasīdās devait mourir dans l'année 1643, aussi n'est-ce peut-être pas pour rien qu'il date ce texte qui est vu comme son dernier travail.

Parmi la cinquantaine de textes rassemblés dans le *Banārasīvilāsa*, on trouve donc des poèmes adressés à des divinités destinés à être chantés lors des pūjā, des traductions de poèmes sanskrits qui devaient être célèbres à l'époque, des textes de propagande jaina et une grande majorité de textes centrés sur un sujet philosophico-spirituel (la connaissance, le soi suprême, la méditation, le karman, etc.). Les textes sont le plus souvent versifiés, avec une certaine diversité dans les mètres utilisés, et quelques-uns sont en prose, placés à la fin du recueil. On peut se demander d'ailleurs ce qui a bien pu présider à l'ordonnancement par Jagjīvan de ces textes épars. En comparant les textes

¹⁴ Voir J. Petit, « Banārasīdās's *Karmachattīsī* - Thirty-six stanzas on Karma », dans *Svasti - Essays in Honour of Prof. Hampa Nagarajaiah*, N. Balbir (ed.), 2010, p. 231–242.

¹⁵ Sans doute la *paramārtha-vacanikā* et, selon Lath, l'*Upādāna nimitta kī chitṭhi*, cette « lettre » n'étant pas rédigée dans un style épistolaire mais plutôt dans le style discursif d'une *vacanikā* (*id.*, p. 203).

¹⁶ Le BV rassemble plusieurs huitains : *Śaradāṣṭaka*, *Avasthāṣṭaka*, *Ṣaṭdarśanāṣṭaka*. Par ailleurs, quatre poèmes de l'*Adhyātmadapaṇkti* sont des huitains (n° 6, 7, 8, 16).

¹⁷ M. Lath rapproche ce titre de l'*Adhyātmadapaṇkti* du BV dans lequel deux huitains évoquent deux visions opposées, celle d'un homme attaché à ses passions et celle d'un homme qui verrait avec l'« œil interne de la vérité » (*Id.*, p. 202).

¹⁸ Banārasīdās dit que ce fut « une joie » de réécrire le *Samayasāra-nāṭaka* (AK 638).

cités au fil de l'AK avec la place qu'ils occupent dans la table des matières du BV¹⁹, on peut remarquer que le compilateur n'a pas choisi un ordre chronologique. En effet, l'*Ajitanātha ke chanda* rédigé en 1613 apparaît en 36^e position, loin derrière le *Karmaprakṛti-vidhāna* composé en 1643 et placé en 7^e position. L'AK cite dans l'ordre : *Jñānapaccīsī*, *Dhyānabattīsī*, *Adhyātmabattīsī*, *Śivapaccīsī*, *Karmachattīsī* ; dans l'édition ces textes sont rassemblés (11^e à 15^e positions) mais ils sont placés dans le désordre : *Karmachattīsī*, *Dhyānabattīsī*, *Adhyātmabattīsī*, *Jñānapaccīsī*, *Śivapaccīsī*. La *Sūktamuktāvalī*, qui appartient à la même phase d'écriture que ces textes, est placée en deuxième position. On pourrait alors penser à un classement par nombre de strophes puisque les textes en prose sont placés en fin de volume, mais l'argument ne tient pas : si le premier texte compte 103 strophes, le troisième 52 et la cinquième 15 strophes, le sixième en compte 104, le septième 175 et le huitième 44, etc. On peut alors imaginer un classement, d'ailleurs très en vogue de nos jours, en fonction de la popularité des textes. Les deux premiers sont des traductions de poèmes sanskrits célèbres récités lors du rituel quotidien, le troisième est le fameux éloge de Banārasīdās, sur lequel nous reviendrons, qui devait être en vogue dans les milieux ādhyātmika, le quatrième est un texte de propagande qui met en parallèle les quatre Veda brahmaniques et les quatre Anuyoga du canon digambara, le cinquième aide à la lecture d'un texte célèbre de Hemacandra, le sixième et le septième sont des petits traités à l'usage des laïcs centrés sur des sujets primordiaux, puis on trouve le groupe des textes « à chiffre » : *battīsī*, *chattīsī*, *paccīsī*, *caturdaśī*, *solaha*, *teraha*. Enfin on trouve d'autres textes plus courts, d'une dizaine de strophes, au style moins enlevé que les précédents. Ce classement par cote de popularité tiendrait donc la démonstration et pourrait être retenu ici.

1.2 L'affaire « Rājamalla » : Banārasīdās a-t-il lu Kundakunda ?

À la mort de sa seconde épouse, Banārasīdās part se remarier à Khairabad en 1623 avec la fille d'un certain Begā Sāhu du clan des Kūkaṛī.

Il rencontra à cette occasion Arathmal Dhor. Il faisait partie du mouvement Adhyātma et en parlait avec verve. Celui-ci, qui voulait le bien de Banārasī, lui offrit le texte du *Samayasāra Nāṭaka*. Rājamalla en avait fait un commentaire. Il présenta le livre à Banārasī et lui dit : « Lis ceci, la vérité pénétrera ton esprit ». Alors Banārasī lisait constamment. Son esprit réfléchissait aux mots et à leurs sens. Il ne parvenait pas à saisir l'essence du Soi suprême. Il considérait l'acte rituel extérieur comme insignifiant. Le goût du rituel s'était estompé, la

¹⁹ La table des matières du BV est donnée en Annexe 2 avec un classement des textes par thèmes.

saveur de l'âme n'était pas encore présente. Telle était la situation de Banārasī, pareille au pet du chameau²⁰.

La première interrogation que l'on peut avoir à la lecture de ce paragraphe est de savoir si le texte qu'Arathmal Ḍhor donne à Banārasīdās est le texte prakrit de Kundakunda. On remarque tout d'abord que Banārasīdās nomme le texte « *Samayasāra Nāṭaka* », un détail qui pourrait nous mener directement sur la piste d'un commentaire, or on sait que ce nom « dramatique » était donné au *Samayasāra* lui-même²¹. Ce nom devait donc être celui sous lequel était connu le texte de Kundakunda à l'époque de Banārasīdās. Il annonce par ailleurs aux lecteurs de son autobiographie, au moment où il fait le point sur la liste de ses qualités, qu'il « récite un sanskrit et un prakrit irréprochables, [qu'il est] éveillé à diverses langues régionales et [qu'il] connaît la différence entre le mot et le sens »²². On peut donc imaginer qu'il pouvait facilement lire un texte en prakrit.

Mais un élément vient étayer la thèse selon laquelle Banārasīdās aurait seulement lu le commentaire de Rājamalla sur les *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra, le pronom « *so* » du deuxième pāda de la strophe 593 traduite ici littéralement : « Rājamalla en avait fait une *ṭīkā*, c'est ce manuscrit (*so pothī*) qui a été posé devant lui ». Banārasīdās n'est pas un grand adepte de l'utilisation des pronoms au fil de son récit personnel, ce qui confère un poids supplémentaire à celui-ci. Nous ne voulons pas enlever à Banārasīdās le plaisir d'avoir lu ce texte dans la langue de Kundakunda, mais nous sommes aussi alertés par une absence de taille dans l'ensemble de l'*Ardhakathānaka* : le nom de Kundakunda n'est jamais cité. Cette absence est d'autant plus significative que Banārasīdās n'hésite pas à donner le nom de Rājamalla. On note aussi l'absence du nom de Nemicaṇḍa, auteur du *Gommaṭasāra*, comme si ces traités anciens étaient connus seulement par leur titre, comme s'ils étaient désincarnés, à la manière des *Upaniṣad*, des *Brahmasūtra* et de la *Bhagavad Gītā* des védāntin. On connaît ces textes par leurs commentateurs

²⁰ *taba tahāṃ mile Arathamala Ḍhora / karaiṃ Adhyātama bātaiṃ jora // tini Banārasī sauṃ hita kiyau / Samayasāra Nāṭaka likhi diyau // AK_592 // Rājamalla naiṃ ṭīkā karī / so pothī tini āgai dharī // kahai Banārasī sauṃ tū bāñcu / tere mana āvegā sāñcu // AK_593 // taba Banārasī bāñcai nitta / bhāṣā aratha bicārai citta // pāvai nehīṃ adhyātama peca / mānai bāhija kiriā heca // AK_594 //* (traduction reprise d'*Histoire à demi*, op. cit., p. 119).

²¹ Ce fait a été mis en évidence par B. Bhatt, « On the Epithet *nāṭaka* for the *Samayasāra* of Kundakunda » (1994). A. N. Upadhye avait noté par ailleurs que le *Samayasāra* est inclus dans une « triade de drames religieux » (*nāṭaka-traya*) formée avec le *Pañcāstikāyasāra* et le *Pravacanasāra*. Il dit que ces trois textes ont été appelés ainsi « techniquement », sans dire quel commentateur a utilisé en premier cette désignation. Il émet par ailleurs l'hypothèse que cette triade a été formée pour assurer le pendant de la triade du Vedānta composée par les *Upaniṣad*, les *Brahmasūtra* et la *Bhagavad-gītā* (« Introduction: An Essay on Kundakunda », op. cit., p. 1).

²² *paṛhai saṃsakṛta prākṛta suddha / vividha desabhāṣā-pratibuddha // jānai sabada aratha kau bheda* (AK 648)

essentiellement, qui les transmettent via d'autres langues, au monde savant en sanskrit, et à ceux que l'on appelle aujourd'hui le « grand public cultivé » en langue vernaculaire (*bhāṣā*).

Pour en savoir plus sur le chemin qu'emprunta ce texte jusqu'aux mains de Banārasīdās, il nous faut regarder de près la praśasti finale qu'il offre à ses lecteurs à la fin du *Samayasāra-nāṭaka*. C'est un cadeau assez rare chez les auteurs indiens que de dire des choses sur eux-mêmes et sur leurs motivations d'une façon aussi détaillée. La générosité de Banārasīdās est une haubaine pour le chercheur qui, dans sa quête de « traces » historiques, trouve ici une empreinte de taille. Après avoir signalé que son livre (*grantha*) est bien une bhāṣā²³, une réécriture en langue vernaculaire, il dit tout de suite qu'il a illustré les *guṇasthāna*. La place de cette mention dans le deuxième pāda de la première strophe marque l'importance du sujet pour Banārasīdās qui rédigea ce texte juste après avoir lu le *Gommaṭasāra*. Il compare ensuite le *Samayasāra* à un océan dont les rives restent inaccessibles à la rivière qu'est l'esprit d'un homme tel que lui. « Le *Samayasāra Nāṭaka* est aussi indescriptible que la légèreté d'esprit du poète », chante-t-il modestement²⁴. Puis Banārasīdās cite ses sources :

Kundakundācārija prathama gāthā-badha kari,
Samayasāra Nāṭaka vicāri nāma dayau hai /
 tāhī kī paramparā Amṛtacandra bhaye tina,
 saṃsakṛta *Kalasa* saṃhāri sukha layau hai //
 pragaṭyau Banārasī gṛhastha sirīmāla aba,
 kiye haiṃ kavitta hiyai bodhi-bīja bayau hai /
 sabada anādi tā maiṃ aratha anādi jīva,
Nāṭaka anādi yaum anādi hī kau bhayau hai // SSN_14.8 //

En premier, c'est le maître Kundakunda qui, après avoir composé les strophes, après avoir pensé le *Samayasāra Nāṭaka*, lui a donné ce nom. Dans sa lignée, il y a eu Amṛtacandra, qui a eu le bonheur de rédiger en sanskrit les *Kalāśa*. Aujourd'hui, Banārasīdās, maître de maison śrīmālī, a composé ce poème : la graine de l'éveil s'était déposée dans son cœur. Puisque les mots et leurs sens sont éternels, puisque l'âme est éternelle, alors le *Nāṭaka* est éternel.

Après avoir fait la différence entre les bons poètes qui parlent en suivant la doctrine (*kahai siddhānta pravāṇa*) et les mauvais qui ont à l'esprit la réputation (*khyāti*), l'avarice (*lābha*) et la

²³ *bhayau grantha saṃpūrana bhākhā / varanī guṇasthānaka kī sākhā* (SSN 14.1).

²⁴ *Samayasāra Nāṭaka akatha, kavi kī mati laghu hoi* (SSN 14.3).

pūjā (sic !) mais qui ignorent les différents chemins qui mènent à l'absolu²⁵, Banārasīdās évoque à nouveau la lignée d'auteurs qui le mena à cette rédaction :

aba yaha bāta kahūṃ hai jaise / *Nāṭaka* bhāṣā bhayau su aisei //
 Kundakunda Muni mūla udharatā / Amṛtacandra ṭīkā ke karatā // SSN_14.21 //
Samayasāra Nāṭaka sukha-dānī / ṭīkā sahita saṃskṛta vānī //
 paṇḍita paḍhai su diṛha-mati būjhai / alapa-matī kauṃ aratha na sujhai // SSN_14.22 //
 Paṇḍe Rājamalla jinadharmī / *Samayasāra Nāṭaka* ke marmī //
 tina girantha kī ṭīkā kīnī / *Bālabodha* sugama kara dīnī // SSN_14.23 //
 ihi vidhi *Bodha-vacanikā* phailī / samai pāya Adhyātama sailī //
 pragaṭī jaga māṃhī jina-vānī / ghara ghara *Nāṭaka* kathā bakhānī // SSN_14.24 //

Maintenant je vais dire un mot sur les bonnes versions du *Nāṭaka*. Le moine Kundakunda est le premier créateur. Amṛtacandra est le commentateur. Le *Samayasāra Nāṭaka*, donateur de bonheur, pouvait donc être lu par les savants avec un commentaire en langue sanskrite. Ceux qui étaient très intelligents comprenaient, mais le sens n'apparaissait pas aux plus faibles d'esprit²⁶. Le laïc jaina Rājamalla Pāṇḍe, qui avait une connaissance profonde du *Samayasāra Nāṭaka*, réalisa un commentaire de ce livre. Il donna un *Bālabodha* (« Éveil des simples ») facilement accessible. De cette manière la *Bodha-vacanikā* se propagea. C'est à cette occasion qu'il y eut le courant Adhyātma²⁷. Les paroles du Jina devinrent claires pour tout le monde. L'histoire du *Nāṭaka* était récitée dans tous les foyers.

Banārasīdās indique bien le chemin des commentaires : les *Kalaśa* sanskrits d'Amṛtacandra ont été glosés en bhāṣā par Rājamalla. Il fallait donc orienter la recherche vers le texte d'Amṛtacandra et trouver un *Samayasāra-kalaśa* « -*bālabodha* » ou « -*bodhavacanikā* » ou « -*ṭīkā* ». La seule information que donne R. Wiles²⁸ est l'existence d'une *Kalaśaṭīkā* par Rāyamalla, commentaire en

²⁵ *khyāti lābha pūjā mana ānai / paramāratha-patha bheda na jānai* (SSN 14.13).

²⁶ Il n'est pas rare de voir Banārasīdās signer ses textes « *alpamatī Banārasī* ». Il se range donc du côté des *alpamatī* à qui est bien utile le *Bālabodha* de Rājamalla. Les *alpamatī* constituent en quelque sorte un état intermédiaire entre le savant lettré (*paṇḍita*, *jñānin*) et l'ignorant égaré (*mūḍha*, *ajñānin*).

²⁷ Ce pāda semble inoffensif mais il décrit pourtant la création du courant Adhyātma. L'expression « *samai pāya* » deviendra en hindi moderne « *samaya pākara* » signalé comme adverbe par McGregor, « on obtaining an opportunity » (McG, p. 985). Le terme « *sailī* (*śailī*) » qui signifie en sanskrit l'habitude, la coutume, et en hindi moderne le style, la tendance, définit en quelque sorte la nature de l'Adhyātma qui est plus une façon de vivre qu'un véritable mouvement religieux institutionnalisé. Ce terme important sera discuté plus loin (Partie 3 § 1.2).

²⁸ « Works of Kundakunda », *op. cit.*, p. 198.

hindi sur les *kalaśa* d'Amṛtacandra, information prise de Velaṅkar (*Jinaratnakośa*, p. 418b). « However, poursuit Wiles, Upadhye cites information from Premi suggesting that Rāyamalla had in fact made a version of the complete Sam[aya]Sā[ra] (Upadhye, PavSār. 1935a, cxi). » Voyons la citation d'Upadhye : « Kumārapāla represented to [Hemarāja] that, as Samayasāra was already explained in sweet language by Rājamalla, it was necessary that Pravacanasāra should also be explained without delay ». Upadhye ne donne malheureusement aucune référence.

En poursuivant nos recherches sur les sites Internet jaina inspirés par la pensée kundakundienne, nous sommes tombés à notre grande satisfaction sur une édition numérisée du *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra tout à fait prometteuse puisqu'elle vendait sur sa couverture cette mention que l'on espérait plus : « Pāṇḍe Rājamalla kṛta Bālabodhanī ṭīkā sahita Samayasāra Kalaśa », « le SSK accompagné du commentaire intitulé *Bālabodhanī* réalisé par Pāṇḍe Rājamalla ». L'affaire était donc entendue. La page de titre de l'ouvrage, reproduite ci-dessous en fac-simile, indique que les *kalaśa* sont des strophes (*śloka*) qui se trouvent au milieu (*antargata*) du commentaire intitulé *Ātmakhyāti* composé par le maître Amṛtacandra sur le *Samayasāra* du bienheureux maître Kundakunda, accompagnées (*sahita*) d'une paraphrase (*khaṇḍānvaya*) réalisée par Pāṇḍe Rājamalla en langue ḍhūṇḍhārī sur ces [strophes], avec (*sahita*) une traduction en hindi moderne (*ādhunika*) qui suit le sens (*arthamaya*) du commentaire.

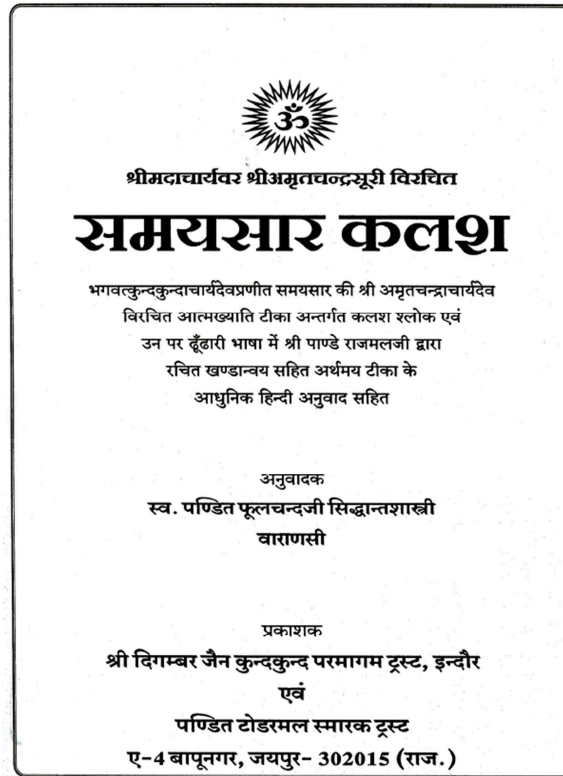


Fig. 1. Page de titre du *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra, Jaipur, Paṇḍit Ṭoḍaramal Smārak Ṭraṣṭ 6^e édition, 2006.

श्रीमदाचार्यवर श्रीअमृतचन्द्रसूरी विरचित
समयसार कलश

भगवत्कुन्दकुन्दाचार्यदेवप्रणीत समयसार की श्री अमृतचन्द्राचार्यदेव
विरचित आत्मख्याति टीका अन्तर्गत कलश श्लोक एवं
उन पर ढूँढारी भाषा में श्री पाण्डे राजमलजी द्वारा
रचित खण्डान्वय सहित अर्थमय टीका के
आधुनिक हिन्दी अनुवाद सहित

Fig. 2 détail du précédent.

Le désagrément, c'était de s'apercevoir qu'il y avait un « *sahita* » de trop, celui qui inclut le commentaire en langue ḍhūṇḍhārī de Rājamalla précisément. La glose est en effet complètement traduite en hindi moderne, et sans doute remaniée, par Phūlacandra Śāstrī. La première édition de ce livre a été publiée par le Śrī Vītarāg Satsāhitya Prasārak Ṭraṣṭ de Bhāvanāgar en 1964. L'édition numérisée est la sixième, publiée à Jaipur en 2006 par le Paṇḍit Ṭoḍaramal Smārak Ṭraṣṭ. Elle est accessible gratuitement sur AtmaDharma.com qui est un site ādhyātmika inspiré par le Kānjī Svāmī Panth dont la principale qualité est d'avoir constitué une bibliothèque numérique financée par la diaspora²⁹.

Phūlacandra Śāstrī, l'éditeur de l'ouvrage, énonce des éléments biographiques sur Rājamalla portés à sa connaissance (il ne cite pas ses sources). Il dit notamment que parmi les grands savants jaina du Rajasthan qui ont consacré leur vie à enrichir la littérature traitant de la réalisation du soi, il faut mentionner le nom du poète (*kavivar*) Rājamalla. Il vécut principalement dans la région de Ḍhūṇḍhāḥarḥ et sa langue maternelle est la ḍhūṇḍhārī. Il connaissait aussi très bien le sanskrit et le prakrit. Il est mentionné par Banārasīdās sous le nom de « Pāṇḍe » et c'est sous ce nom qu'il était

²⁹ Dans le cas présent, une page incluse dans la version électronique annonce que la numérisation du *Samayasāra-kalaśa*, accessible depuis le 30 mai 2010, a été financée par Dr. Vinod Shah, résidant à Blackburn au Royaume-Uni.

connu à Agra et dans les alentours, où son enseignement était célèbre et chanté par les poètes (*kriyākāṇḍa karanevāle*). Il était établi principalement dans le temple de Vairat, mais il résida aussi à Agra, Mathura ou Nagore. Il rédigea sept textes importants qui sont tous des commentaires : 1) *Jaṃbūsvāmī-carita*, 2) *Piṅgala-grantha-chandovidyā*, 3) *Lāṭī-saṃhitā*, 4) *Adhyātma-kamala-mārttaṇḍa*, 5) *Tattvārthasūtra-ṭīkā*, 6) *Samayasāra-kalaśa-bālabodha-ṭīkā*, 7) *Pañcādhyāyī*³⁰.

Le seul exemple de la glose en ḍhūṇḍhārī de Rājamalla est donné par l'éditeur dans son introduction (p. ix). Nous nous proposons de la reproduire ici pour voir comment les choses sont agencées. Il s'agit du début la glose sur le sixième kalaśa³¹ :

ekatve niyatasya śuddha-nayato vyāptur yadasyātmanah,
pūrṇa-jñāna-ghanasya darśanam iha dravyāntarebhyaḥ pṛthak /
samyag-darśanam etad eva niyamād ātmā ca tāvānayaṃ,
tan muktvā nava-tattva-santatim imām ātmāyam eko 'stu naḥ // SSK_6 //

« *tat naḥ ayaṃ ekaḥ ātmā astu* » – *tat* kahatām tihi kāraṇa tahi, *naḥ* kahatām hama kahuṃ *ayaṃ* kahatām vidyamāna chai, *ekaḥ* kahatām śuddha, *ātmā* kahatām cetana padārtha, *astu* kahatām hou. *bhāvārtha isyo* – jo jīva vastu cetanā lakṣaṇa tau sahaja chai. pari mithyātva pariṇāma kari bhamyo hoto apanā svarūpa kahu nahim jāne chai. tihi sahi ajñānī hī kahije. tahi tahi isau kahyo jo mithyā pariṇāma ke gayā thī yau hī jīva apanā svarūpa kau anubhavanaśīlī hohu // SSKB_6 //

En bon commentateur, Rājamalla démêle le kāvya d'Amṛtacandra. Il propose d'isoler d'abord le groupe de mots « *tat naḥ ayaṃ ekaḥ ātmā astu* » en rétablissant les désinences modifiées par le sandhi : « ce » (*tat*) veut dire « pour cette raison » ; « nous » (*naḥ*) veut dire « je dis » (à la première personne du pluriel pour marquer l'humilité, « nous disons », le verbe restant ici conjugué à la première personne du singulier) ; « ceci » (*ayaṃ*) veut dire « ce qui existe, ce qui est présent » ; « un » (*ekaḥ*) veut dire « pur » ; « soi » (*ātman*) veut dire « objet ontologique doué de conscience ». Après avoir donné le mot-à-mot, il donne le sens (*bhāvārtha*) de la phrase : « La substance « âme »

³⁰ Amṛtacandra, *Samayasāra Kalaśa : Pāṇḍe Rājamalla kṛta Bālabodhanī ṭīkā sahita*, éd. par Phūlacandra Siddhāntaśāstrī, 7e éd. (Jayapur: Paṇḍit Ṭoḍaramal Smārak Ṭraṣṭ, 1964), 5 Ces informations sont relayées par; Cort, « A Tale of Two Cities: On the Origins of Digambar Sectarism in North India », 72–73.

³¹ Le terme *kalaśa* désigne un vase, un pot à eau, une jarre, c'est-à-dire un objet qui contient et conserve l'essence d'une chose. L'édition du texte de Jagan Mohan Lāl est explicite à ce sujet puisqu'elle a pour titre : *Adhyātma Amṛta-kalaśa* « Jarre de l'ambrosie du Soi suprême » (Katani : Candraprabha Digambarajaina Mandira, 1981). Le terme désigne dans ce contexte une forme littéraire et nous avons donc choisi de ne pas le traduire.

a pour caractéristique la conscience, et ceci de manière innée. Mais à cause des modifications opérées par les fausses croyances elle est vouée à l'errance et ne parvient pas à connaître sa véritable nature. C'est pourquoi on dit qu'elle est « ignorante ». Et donc, à partir de là, il est dit que cette âme doit connaître les modifications apportées par les fausses croyances pour s'accoutumer à la perception de la nature intrinsèque du soi ».

Si l'on compare cet extrait avec le commentaire retraduit en hindi moderne, on s'aperçoit que l'édition moderne est fidèle au texte de Rājamalla³². Cette fidélité n'empêche pas un esprit philologique de regretter de ne pas pouvoir lire l'original et de ne pas pouvoir établir une solide histoire du texte et de sa transmission. Cette affaire nous invite donc, une fois le présent travail terminé, à engager un projet de recherche sur les traces de Rājamalla afin de recenser les manuscrits disponibles du texte et d'en faire une édition critique mise en perspective avec le *Samayasāra* de Kundakunda, le *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra et le *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās. Nous aurions ainsi sous les yeux l'ensemble d'une chaîne de transmission d'un texte important, d'abord à l'usage de la communauté monastique mais qui tomba dans des mains laïques précisément par le truchement des traductions et des adaptations.

1.3 Un texte fondateur pour une lignée de penseurs

Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, l'un des apports majeurs de Kundakunda à travers le *Samayasāra* est l'expression d'une différenciation entre une religion ritualisée, extérieure, conventionnelle, et une religion recentrée sur son principal objet d'occupation, le cheminement de l'âme à travers l'existence. Face aux volumineux compendiums doctrinaux, comme le *Ṣaṭkhaṇḍāgama* pour les digambara, qui dénombrent chaque élément constitutif de l'univers, qui classifie chaque principe ontologique et leur sous-catégorie, qui décortiquent la moindre particule karmique jusqu'à s'y perdre, Kundakunda propose de concentrer toute son attention sur un principe unique, le « soi » fait de perception et de connaissance, qui perçoit tout et qui connaît tout. Mais pour arriver à ce point d'absolu, il faut apprendre les catégories ontologiques, les structures cosmologiques, la physique karmique, il faut engranger le

³² Voici la transcription du commentaire en hindi moderne de l'édition utilisée (*op. cit.*, p. 7) : « *khaṇḍānvaya sahita artha* – « tat naḥ ayaṃ ekaḥ ātmā astu » [tat] isa kārāṇa [naḥ] hamem [ayaṃ] yaha vidyamāna [ekaḥ] śuddha [ātmā] cetana-padārtha [astu] hoo. *bhāvārtha isa prakāra hai* – jīva-vastu cetanā-lakṣaṇa to sahaja hī hai. parantu mithyātva-pariṇāma ke kārāṇa bhramita huā apane svarūpa ko nahīm jānatā, isa se ajñānī hī kahanā. ataeva aisā kahā ki mithyā pariṇāma ke jāne se yahī jīva apane svarūpa kā anubhavaśīlī hoo. »

savoir pour parvenir à ne plus savoir qu'une seule chose³³. Dans le cas présent, cette chose unique à savoir, c'est bien la véritable nature du soi, à la recherche de laquelle invite Kundakunda dans le *Samayasāra*. Chez tous les auteurs de la lignée qui occupent le présent travail, sur lesquels nous allons nous pencher avec plus ou moins de détail, l'impact du *Samayasāra* a été si fort que Bansidhar Bhatt parle de « Samayasāra mysticism »³⁴. Nous avons vu en effet combien ce texte est puissant d'un point de vue philosophique, combien il peut être une source de questionnement et de remise en question. Sa lecture semble provoquer des bouleversements allant jusqu'à la conversion au jainisme digambara. Un autre des textes de Kundakunda aura aussi une influence sur les penseurs situés dans son sillage, le *Mokṣaprabhṛta* (« Offrande à la délivrance ») dans lequel il expose, sous la forme d'un petit traité de 106 strophes, trois aspects du soi : le soi externe (*bahirātman*) représenté par les organes sensoriels, le soi interne (*antarātman*) représenté par les états psychiques, et le soi suprême (*paramātman*) représenté par la divinité libre de tout karman. Le jeu de la libération consiste donc à atteindre le soi suprême par la connaissance du soi interne tout en renonçant au soi externe. Cette différenciation entre les trois niveaux du soi aura un certain succès chez des penseurs inspirés par la pensée de Kundakunda³⁵.

La relation de filiation est particulièrement évidente avec Yogīndu (c. VI^e siècle) qui traite de sujets communs et qui use d'un certain sens du paradoxe rappelant son prédécesseur. Il est l'auteur de deux courts traités sur la réalisation du soi écrits en apabhraṃśa, un moyen-indien à la charnière entre le prakrit et les langues néo-indiennes pré-modernes comme la brajbhāṣā, plus accessible à un large lectorat que le sanskrit et plus rythmé que le prakrit pour faciliter l'apprentissage par coeur des strophes. Rédigé dans un style très vivant, sous la forme d'un dialogue entre le maître et son disciple, le *Paramātmaprakāśa* (« Lumière du/sur le soi suprême »), tout comme le *Yogasāra* (« Quintessence de l'activité [menant à la délivrance] »), expose les différents aspects du soi et le chemin qui mène à sa réalisation³⁶. Yogīndu est véritablement un successeur de Kundakunda dans

³³ Ce paradoxe est celui de certains « mystiques », à la manière de Saint Jean de la Croix pour qui le non-savoir intervient *après* le savoir. Voir par exemple Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, F. Alcan, 1924, ou plus récemment la réédition de Max Milner, *Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix*, Paris, Éditions du Félin, 2010.

³⁴ Bhatt, « On the Epiteth *nātaka* », p. 432.

³⁵ À côté des auteurs dont nous allons traiter plus en détail, il faut citer particulièrement Pūjyapāda (c. V^e siècle) qui, dans les premières strophes de son *Samādhitantra* (« Traité sur la contemplation »), décrit les trois aspects du soi interne, externe et absolu, avec une insistance particulière.

³⁶ Les deux textes ont été édités par A. N. Upadhye (Agas, 1937). En France, Colette Caillat et Nalini Balbir ont particulièrement travaillé sur cet auteur en donnant une traduction des textes (*Lumière de l'Absolu*, Paris, Rivages,

la façon dont il use de phrases paradoxales qui viennent frapper le lecteur. Il affirme par exemple (PP, II, 60) que les mérites ne sont pas du tout enviables : les mérites mènent à la prospérité, la prospérité à la vanité, et la vanité à la perversité intellectuelle qui apportera des démérites : « puissions-nous n’obtenir aucun mérite ! » (*tā puṇṇa amha mā hou*), s’exclame Yogīndu à son disciple Bhaṭṭa Prabhākara, sans doute un peu secoué par l’exercice. Ou encore : le démerite (*pāpa*) est préférable au mérite (*puṇya*) car il donne une petite peine mais laisse le soi libre d’aller vers la réalisation, alors que le mérite accordera un royaume qui sera la source de bien des peines (PP, II, 60)... Il est préférable de concentrer ses pensées sur la destruction du karman et sur la connaissance du soi : un pèlerinage aux lieux saints (*tīrtha*) ne sauvera personne du cycle des renaissances (*saṃsāra*) s’il est privé de connaissance du soi (PP, I, 85). L’usage des répétitions des sujets traités (cette répétition qui mène à la méditation), la construction mécanique de certains vers, l’usage de la concaténation, les métaphores tirées de la vie courante pour rendre le propos concret et immédiat, tout cela rappelle les méthodes kundakundiennes utilisées dans le *Samayasāra* pour rappeler que le soi est en vérité le soi suprême (PP, I, 46) et que les modifications causées par son association avec les particules karmiques ne sont réelles que d’un point de vue conventionnel (PP, I, 60) car d’un point de vue absolu le soi ne fait que percevoir et connaître (PP, I, 64), il est omniscience et tout autre mention à son propos résulte du point de vue conventionnel (PP, I, 96). La mention des trois aspects du soi (PP, I, 11-15) rappelle aussi l’influence du *Mokṣaprābhṛta* sur une œuvre qui ne se revendique d’aucune secte en particulier, d’aucun courant, d’aucun mouvement, et qui, par les sujets traités, tend donc à l’universalisme. Comme le rappelle A. N. Upadhye en ouverture de son introduction, la popularité de Yogīndu chez les jaina versés dans la littérature spirituelle (« religious-minded ») a plusieurs raisons : d’abord l’usage de l’apabhraṃśa facilite l’accès au texte de base sans passer par un commentaire ; ensuite le niveau technique peu élevé permet d’aborder le texte sans être obligé d’avoir en tête les longues listes de principes et de sous-catégories karmiques ; enfin le commentaire (*bhāṣāṭīkā*) rédigé par Daulatrām Kāślīvāl en brajbhāṣā au XVIII^e siècle relança l’intérêt de la communauté pour ce texte. Daulatrām donna en effet une traduction du commentaire sanskrit de Brahmadeva sur le *Paramātmaprakāśa*, un peu à la manière de ce qu’avait fait Rājamalla avec le commentaire sanskrit d’Amṛtacandra sur le *Samayasāra*, assurant à ce texte une plus grande popularité³⁷, alors qu’il était plutôt destiné à la lecture des moines.

1999 ; « Le *Yogasāra* de Yogīndu », *Bulletin d’Études Indiennes*, vol. 16, 1998, p. 233-247) et un glossaire détaillé de tous les mots des textes (*idem*, p. 249-318).

³⁷ Upadhye (introduction au *Paramātmaprakāśa*, p. 89) fait le lien entre les différents travaux de traduction, sur lesquels nous reviendrons dans la troisième partie (§ 1.3 et 2.2) : “Thus Daulatrāma has done the same service to

L'œuvre de Yogīndu trouvera un écho particulier dans le travail de Rāmasiṃha Muni, un moine et poète « mystique » du XI^e siècle. Lui aussi avait choisi d'utiliser l'apabhraṃśa pour ses compositions littéraires en mètre *dohā*, facile à mémoriser. Son *Dohāpāhuḍa* (« Offrande de distiques »), comme l'a bien montré Colette Caillat, est plus une anthologie de strophes existantes, tirées principalement des textes de Yogīndu, qu'une véritable création³⁸. Le choix des vers rassemblés s'est porté sur la réalisation du soi, fait de connaissance (*jñānamaya*) et libéré de la vieillesse et de la mort (*ajarāmara*). Le « mode d'expression » de Rāmasiṃha Muni, même s'il utilise un vocabulaire technique jaina, est aussi celui de la poésie spirituelle brahmanique inspirée des Upaniṣad, qui aura un certain succès chez des poètes ultérieurs comme Kabīr.

L'ère réformatrice du monde médiéval indien, à laquelle appartient Kabīr, s'est aussi développée dans la sphère jaina. Parmi les réformateurs jaina, on retiendra particulièrement le nom de Tāraṇ Taraṇ Svāmī (1448-1515), connu pour s'être opposé à l'accent mis sur le rituel et sur l'autorité des bhaṭṭāraka, ces pontifes digambara qui dirigeaient les grands temples et possédaient les attributs royaux « jusqu'à se prendre eux-mêmes pour des rois », selon l'expression de Paul Dundas³⁹. Face à cette religion ritualisée qui vénère des personnages assoiffés de pouvoir, Tāraṇ Svāmī accorde une grande importance à l'étude des textes, et notamment ceux de Kundakunda et Yogīndu⁴⁰. Il est né dans le village de Puṣpavātī, aujourd'hui Bilhari au Madhya Pradesh, d'un père de la caste des Parvār. Entre 11 et 21 ans, il étudie les textes jaina ; à 30 ans, après avoir passé neuf ans à chercher sa voie spirituelle, il prend le vœu de chasteté⁴¹ ; à 60 ans il se défait de tout vêtement et devient un moine digambara. Il devait mourir six ans plus tard, en laissant une œuvre importante derrière lui, composée de quatorze textes répartis en cinq catégories :

- 1) Réflexions sur les discussions [autour du Triple Joyau] (*Vicāra-mata*) : *Mālārohaṇa* (« L'Offrande de guirlandes », sur la Croyance droite, 32 strophes), *Paṇḍita-pūjā* (« Le culte au

the study of *Paramātmaprakāśa* as that rendered by Rājamalla and Pāṇḍe Hemarāja to that of *Samayasāra* and *Pravacanasāra*”.

³⁸ Colette Caillat a consacré deux articles à cet auteur : « Expressions de la quête spirituelle dans le *Dohāpāhuḍa* (anthologie jaina en apabhraṃśa), et dans quelques textes brahmaniques » (1975), et « L'Offrande de distique (*Dohāpāhuḍa*) : Traduction de l'Apabhraṃśa » (1976). Voir bibliographie.

³⁹ *The Jains*, 2d edition, 2002, p. 125.

⁴⁰ Sur ce personnage, son action sociale et ses textes, voir John E. Cort, “A Fifteenth-Century Digambar Jain Mystic and his Followers : Tāraṇ Taraṇ Svāmī and the Tāraṇ Svāmī Panth”, London, 2006 (p. 271 pour cette remarque). On pourra aussi se reporter à la notice de Kristi Wiley, *Historical dictionary of Jainism*, p. 210-212.

⁴¹ J. Cort signale à juste titre que ces renonçants laïcs ont joué un rôle important dans le maintien des idéaux de renonciation dans la société jaina (« these non-monastic renunciators played an important role in maintaining the ideals of renunciation », *op. cit.*, p. 265).

savant », sur la Connaissance droite, 32 strophes), *Kamala-battīsī* (« Les trente-deux strophes du Lotus », sur la Conduite droite, 32 strophes) ;

2) Réflexions sur la conduite (*Ācāra-mata*) : *Śrāvākācāra* (« Conduite du laïc », 462 strophes) ;

3) Réflexions sur l'enseignement essentiel (*Sāra-mata*) : *Jñāna-samuccaya-sāra* (« Quintessence de l'ensemble de la Connaissance », 908 strophes), *Tribhaṅgī-sāra* (« Quintessence de la Triade », 71 strophes), *Upadeśa-śuddha-sāra* (« Pure quintessence de l'enseignement », 588 strophes) ;

4) Réflexions sur la pureté (*Mamala-mata*) : *Mamala-paḥḍa* (« Manuel de Pureté », recueil de chants de près de 3200 strophes), *Caubīsa-ṭhāna* (« Vingt-quatre Topiques ») ;

5) Réflexions sur l'omniscience (*Kevala-mata*) : *Chadmastha-vāṇī* (« Paroles du Presque Réalisé », prose d'une dizaine de pages), *Nāma-mālā* (« Guirlande de noms », prose), *Khātikā-viśeṣa* (Spécialités du Déracineur ?, mélange de vers et de prose), *Siddha-subhāva* (« Nature du Réalisé », prose), *Sunna-subhāva* (« Nature du Vide », prose).

Rédigés principalement en vieil hindi du Bundelkhand, dans la région de Gwalior, ses textes sont émaillés de citations en sanskrit, prakrit et apabhraṃśa, tirés des œuvres de Kundakunda, Umāsvāti, Samantabhadra ou encore Yogīndu. Tāraṇ Svāmī a eu de nombreux adeptes, toutes castes et religions confondues (śvetāmbara, digambara, hindous, musulmans), qui ont fondé le « Tāraṇ Svāmī Panth », opposé notamment au culte des images, Tīrthaṅkara compris. John Cort rapporte que deux grands intellectuels digambara de l'ère moderne, Śītalprasād (1879-1942) et Paṇḍit Phūlcandra Siddhānta Śāstrī (1901-1991), le voit comme un mystique digambara dans la lignée de Kundakunda, inspiré par le *nīścaya-naya*. Car ce qui se joue en toile de fond, c'est bien la différenciation entre une religion conventionnelle et une pensée religieuse absolue, libérée des habitudes ritualistes et recentrée sur la seule quête d'un soi pur et fait de connaissance. La réforme vient certes d'un laxisme des moines et du goût démesuré pour le pouvoir des bhaṭṭāraka, mais elle vient aussi de la lecture radicale de la pensée de Kundakunda, après qui une religion ritualisée ne semble plus possible à certains. Tāraṇ Svāmī ira jusqu'au bout de ses convictions, prendra un solide vœu de chasteté, finira par prendre les vœux monastiques et sera le fondateur d'un nouveau « chemin » (*pantha*) vers une religion intellectualisée.

L'avènement et le travail de Tāraṇ Svāmī favorisa sans doute un regain d'intérêt pour la pensée kundakundienne, au point que le XVI^e siècle verra la traduction en langue vernaculaire du *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra par Rājamalla Pāṇḍe, un événement fondateur puisque la pensée de Kundakunda pouvait alors se diffuser auprès d'un public de plus en plus large qui n'avait pas forcément accès à ces textes savants mais qui était de plus en plus avide de connaissance. La lecture du *Samayasāra-kalaśa-bālabodha* a en tout cas troublé Banārasīdās au point qu'il changea

d'attitude de manière si fondamentale qu'il dut revenir à une façon plus conventionnelle de vivre sa religion – à travers les échelles de perfection – pour continuer de subsister aux besoins de sa famille. L'accès aux textes philosophiques, l'impact de ces textes sur le lectorat, le besoin de réécriture qu'ils suscitent font que Banārasīdās est à la croisée des chemins entre les langues savantes et les langues vernaculaires, entre le monde ancien et le monde moderne, entre une conviction absolue et une religion qui autorise des graduations vers l'absolu.

1.4 Le genre des aide-mémoires : entre convention et conviction

Parmi les textes rassemblés dans le *Banārasīvilāsa* (ci-après BV), les textes centrés sur des sujets philosophico-religieux sont évidemment ceux qui vont le plus intéresser notre propos. Leur lecture montre clairement la filiation qui existe entre eux et l'œuvre de Kundakunda, dans le choix des thèmes d'inspiration et dans la forme même des textes. Outre ses traités majeurs, Kundakunda avait en effet rédigé huit « Offrandes » (*prābhṛta*) qui, comme on l'a vu, ont eu une influence certaine sur les auteurs de la lignée qui nous occupe. Ces *prābhṛta* sont des textes plutôt brefs (entre 22 et 163 *gāthā*) centrés sur un sujet mentionné dans le titre tout en abordant différentes questions. Le *Darśana-prābhṛta* explore la Croyance droite selon les deux points de vue philosophique du *vyavahāra*- et *nīscaya-naya*. Le *Cāritra-prābhṛta* expose la conduite à laquelle les religieux doivent s'astreindre et celle qui est ménagée pour les laïcs. Il mentionne particulièrement les onze étapes de perfection des *pratimā* dont nous verrons le rôle dans le travail de Banārasīdās⁴². Le *Sūtra-prābhṛta* file la métaphore de la connaissance des textes (*sūtra*) grâce à laquelle le soi conscient ne peut se perdre, de la même manière que le fil (*sūtra*) permet de ne pas égarer l'aiguille auquel elle est accrochée. Le *Bodha-prābhṛta* élève onze sujets concrets au niveau d'une intériorisation spirituelle, affirmant par exemple que l'âme doit être considérée comme le vrai temple (*caitya-gr̥ha*) ou que les principes du jainisme sont les vrais lieux de pèlerinage (*tīrtha*). Le *Bhāva-prābhṛta* décrit l'état psychique (*bhāva*) comme un état de pureté de toutes les transformations psychiques (*pariṇāma-suddhi*) et invite à suivre les différentes catégories d'exercices spirituels (*bhāvanā*, *aṇuprekṣā*, etc.) en y mettant du « *bhāva* », c'est-à-dire une bonne disposition psychique sans laquelle l'exercice ne peut aboutir. Le *Mokṣa-prābhṛta* décrit, on l'a vu, trois sortes de soi et invite à séparer grâce à la connaissance par discernement ce qui relève du soi et ce qui relève de la matière inanimée. Le *Liṅga-prābhṛta* insiste sur l'attitude intérieure des moines (*bhāva-liṅga*) qui ne doivent pas se contenter des signes extérieurs de la religiosité (*dravya-liṅga*).

⁴² Cf. *infra* § 3.2 p. 179.

Enfin, le *Śīla-prābhṛta* détermine le cadre d'une conduite vertueuse en concentrant son propos sur la chasteté. Les thèmes généraux sont donc orientés vers une intériorisation radicale de la vie religieuse.

De la même manière que Kundakunda, Banārasīdās rédige donc des textes courts mentionnant un thème particulier dans le titre et abordant aussi des questions subsidiaires. On est tenté de distinguer dans cette catégorie deux types de textes : les textes « à chiffre » de type « *battīsī* » et les exposés méthodiques de type « *vidhāna* ». Le regard est d'abord porté sur les textes de type « *battīsī* », parce qu'ils sont regroupés dans la table des matières et parce que Banārasīdās les cite dans son autobiographie. Ils ont en commun un style enlevé et une métrique souvent brève utilisant des distiques (*dohā* et *caupāī*). La manière dont ils sont structurés diffère pourtant. Nous avons déjà montré par exemple combien la *Dhyānabattīsī* était structurée et combien la *Karmachattīsī* ne l'était pas⁴³. La première présente en effet les différentes catégories de concentration mentale en reprenant la classification officielle telle qu'elle a été théorisée par les auteurs digambara ultérieurs tout en gardant une certaine souplesse sur la terminologie, la seconde est un melting-pot de principes karmiques et de théorie médicale.

Le karman est évidemment au cœur des préoccupations de Banārasīdās, comme il est au cœur de toutes les doctrines sotériologiques panindiennes. C'est le grand ennemi à combattre, qui empêche d'agir convenablement tout en étant produit précisément par l'action. Un serpent insidieux qui se mord la queue et qui maintient l'âme dans le cycle infini des transmigrations. Le jainisme a donc étudié la question de près, a classé en 148 sous-espèces cette matière bloquante, a prévu un plan d'attaque et de libération en définissant sept ou neuf principes (*tattva*) qui ont servi de plan pour la rédaction du *Samayasāra*. Car agir convenablement ne suffit pas à se libérer, puisque simplement agir produit encore de la matière karmique. Le karman est mauvais, qu'il soit bon ou mauvais, qu'il soit favorable (*punya*) ou défavorable (*pāpa*), voilà l'une des grandes leçons kundakundiennes à laquelle Banārasīdās rend hommage dans l'*Adhyātmabattīsī* :

La manifestation du bon karman et du mauvais karman se promène dans les quatre destinées, porte le regard vers l'extérieur, là où il n'y a pas de chemin vers l'absolu⁴⁴.

Ou encore, dans cette strophe de la *Mokṣapaiḍī* :

⁴³ Banārasīdās, *Dhyānabattīsī* : 32 steps to self-realisation, 2010 ; J. Petit, « Banārasīdās's *Karmachattīsī* - Thirty-six stanzas on Karma », *op. cit.*

⁴⁴ *udaya sukarma kukarma ke, rulai caturgati māhiṃ / nirakhai vāhija-dṛṣṭi soṃ, tahaṃ śiva-māraga nāhiṃ* //AB_21//

Entre le karman favorable et le karman défavorable on ne trouve que de la souffrance, cette distinction n'est pas la bonne ; l'action de la connaissance ne produit pas de faute, là se trouve le palais de la délivrance⁴⁵.

À la mécanique du karman, Banārasīdās consacrera d'ailleurs son dernier texte et l'un des plus longs qu'il ait rédigés dans le BV. Le *Karmaprakṛti-vidhāna* (Leçon sur les catégories karmiques) aborde une à une les huit grandes catégories de karman et leurs 148 sous-catégories définies par la doctrine jaina, ainsi qu'il l'annonce dans les strophes liminaires⁴⁶.

L'autre grand thème kundakundien est bien sûr la véritable nature du soi (*ātman*). À la lecture des titres du BV, on remarque que le terme « *ātman* » est employé toujours avec le suffixe « *adhi* » ou l'adjectif « *parama* » pour former l'expression du « soi suprême » (*adhyātman*, *paramātman*) qui donnera d'ailleurs son nom au mouvement religieux dans lequel Banārasīdās est engagé⁴⁷. Ce soi suprême inspire Banārasīdās au point qu'il compose pour lui des chants (*Adhyātmagīta*), des chansons du type de celles qui sont entonnées au moment des fêtes du printemps (*Adhyātmaphāga*) ou de celles composées généralement au rythme d'une balancelle amoureuse (*Paramārthahiṇḍolanā*). Il consacre aussi au soi suprême un petit traité composé de vingt-et-un textes courts (*Adhyātmapaḍapaṅkti*) dans lequel la notion de conscience (*cetanā*) est centrale. Il est intéressant de remarquer l'importance prise par le terme *cetanā* par rapport au terme *upayoga* dont on note l'absence, d'après nos lectures, sous la plume de Banārasīdās. Peut-être que la conscience (*cetanā*) est une notion plus facile à appréhender que la « manifestation de la conscience » (*upayoga*) beaucoup plus abstraite, encore plus métaphysique. La *cetanā*, Banārasīdās n'a aucune difficulté à la définir : « La conscience est formée par la perception, la connaissance et la conduite droites »⁴⁸.

Au soi suprême Banārasīdās adresse aussi un melting-pot mnémotechnique (*Adhyātmabattīsī*) basé sur le système de la concaténation où un élément introduit à la fin d'une strophe est développé dans la strophe suivante, ce qui lui permet de dérouler la doctrine d'un seul tenant et de la mémoriser plus facilement. Ce texte est d'ailleurs centré sur la notion de substance (*dravya*) et de ses

⁴⁵ *puṇya pāpa vica kheda hai, yaha bheda na bhallā / jñāna kriyā niradoṣa hai, jahaṃ mokha mahallā* //MP_20//

⁴⁶ *namoṃ kevalī ke vacana, namoṃ ātamā-rāma / kahaṃ karma kī prakṛti saba, bhinna bhinna pada nāma* //KPV_2//
eka hi karama āṭha-vidhi dīsa, prakṛti eka sau aratālīsa / tina ke nāma bheda vistāra, varaṇaḥ Jina-vāṇī
anusāra //KPV_3// Il nous faudra revenir sur ce texte dans le chapitre suivant car Banārasīdās le rédigea après sa lecture du *Gommaṭasāra* auquel il rend hommage dans les strophes conclusives.

⁴⁷ Notons qu'à l'autre bout de la chaîne Rājacandra utilisera le terme « *ātman* » sans renfort de suffixe.

⁴⁸ *darśana jñāna caraṇa-maya cetana soya* //APP_10.6//

corrolaires, les qualités (*guṇa*) et les modifications (*paryāya*), et où le soi est appelé « *nija* », l'adjectif réflexif utilisé par les langues néo-indiennes à la place précisément du terme « *ātman* » :

« Les qualités du soi et les modifications du soi, voilà le terrain de la sphère de la connaissance. Les qualités du non-soi et les modifications du non-soi, voilà le grondement de la sphère du karman. (...) On est voyant dans la sphère de la connaissance, autant qu'on est aveugle dans la sphère du karman. Dans la sphère de la connaissance, on trouve l'élimination du karman ; dans la sphère du karman, on trouve l'asservissement. La poursuite de la sphère de la connaissance se fait par cette porte qu'est le divin maître vertueux. Ceux qui aperçoivent le divin maître vertueux, ceux-là atteignent les rives de l'existence⁴⁹. »

On le voit, Banārasīdās rassemble les idées sur la conquête de la vraie nature du soi en incluant, selon son habitude, une fantaisie de son cru comme l'étrange notion de *cakra*, « disque », traduit ici par « sphère ». Les fantaisies, les élans poétiques introduits en marge de la doctrine officielle ne manquent pas et rendent la lecture des textes de Banārasīdās tout à fait charmante. Ce n'est pas un auteur « engagé » qui souhaite dénoncer une pratique religieuse, à la manière de Kabīr, ni un poète de belles-lettres à la manière de Tulsīdās, son contemporain. Les textes de Banārasīdās foisonnent généralement d'éléments de doctrine jaina placés les uns derrière les autres, sans véritable souci esthétique, entre lesquels sont insérés de brefs élans poétiques, comme des éclats de rubis certis dans la froideur du métal. On peut croire que Banārasīdās les a rédigés après avoir reçu un enseignement au cours d'une séance ādhyātmika. Pour se rappeler les sujets abordés au cours de la séance, il les aurait notés rapidement sans véritablement les reprendre par la suite. Plus que des poèmes, on pourrait définir ses textes comme des « aide-mémoires » qui permettraient de faire le point sur un sujet philosophico-religieux et de fixer les connaissances dans des textes brefs qui supposeraient connus les éléments énoncés⁵⁰. La mémorisation de ces textes est aidée par le rythme

⁴⁹ *nija guṇa nija parajāya meṃ, jñāna-cakra kī bhūmi / para-guṇa para parajāya soṃ, karma-cakra kī dhūmi*
 //AB_16// (...) *jñāna-cakra jyom daraśanī, karma-cakra jyom andha / jñāna-cakra meṃ nirjjarā, karma-cakra*
meṃ bandha //AB_18// *jñāna-cakra anusaraṇa ko, deva dharma guru dvāra / deva dharma guru jo lakheṃ, te*
pāveṃ bhavapāra //AB_19//

⁵⁰ Ce trait est caractéristique des littératures indiennes. Jean Filliozat l'exprime clairement à propos des textes techniques : « Les techniques se transmettent de père en fils, oralement et par l'exemple, à l'intérieur de ces groupes [les castes]. De ce fait, elles sont très rarement décrites dans des manuels détaillés. Les manuels techniques n'existent guère que comme livre de recettes, surtout pour la médecine et la chimie, encore ne s'agit-il que d'aide-mémoires supposant connus les procédés fondamentaux. » (« La technologie en Inde », dans M. Daumas, *Histoire générale des techniques*, tome 1, Paris, PUF, 1962, p. 327).

du distique, du quatrain, par l'apparition d'une figure de style ou d'une métaphore particulièrement frappante pour l'esprit car rarement, sinon jamais, employée auparavant. Banārasīdās insère de l'inattendu poétique dans un monde marqué par le stéréotype. C'est un peu sa marque de fabrique. C'est ainsi que dans le *Nāmanirṇaya-vidhāna* (Leçon sur la détermination de la renommée), il expose deux formes de principe animé (*jīva*) dans la catégorie des âmes mondaines (*saṃsāra meṃ*) : les âmes vacillantes (*asthira*) qui sont incorporées (*deha-dhārī*) et invisibles (*alakha*), et les âmes stables (*sthira*), calmes, incomparables, celles qui habitent les divinités. Banārasīdās explique alors que les choses durables ont une renommée durable, alors que les choses éphémères ont une renommée éphémère :

« Une fleur se fane mais son parfum demeure, voilà qui apporte la confusion. Que les deux disparaissent ou qu'ils demeurent, voilà qui éclaircirait l'affaire. La bonne renommée du Seigneur, sans commencement, sans fin, telle un navire qui fend les flots de l'existence, est vraie. La bonne renommée de celui qui se réincarne dans des corps successifs, qui meurt, qui vit, est vacillante et mensongère. »

Il conclut en disant que la renommée n'est ni matérielle ni spirituelle, qu'elle n'est pas associée à la nature véritable du soi : « la renommée est clairement le fruit (le gombo ?) de l'illusion »⁵¹. Il faut dire que Banārasīdās connaît bien la question de la renommée, la sienne ayant été mise à mal à plusieurs reprises au cours de sa vie : il a dû supporter le regard de son père et celui des aînés sur sa jeunesse dépravée et ses banqueroutes répétées⁵². L'inventivité ici se niche dans le terme « *bhiṇḍa* » qui désigne, selon les lexiques consultés, le légume « gombo », le « lady's finger » (*Abelmoschus Esculentus*), à quoi est comparée la renommée. Cette renommée est illusoire, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas partie des cinq « substances constitutives de l'univers » (*astikāya*), des six substances (*dravya*) auxquelles appartiennent le principe animé (*jīva*) et la matière (*pudgala*).

Le *jīva*, l'âme, le soi, est véritablement le « but ultime » (*paramārtha*), l'absolu, recherché par les auteurs de la lignée. Cet absolu, Banārasīdās le nomme aussi « *śiva* » et lui consacre un texte, la *Śivapaccīṣī*, dans lequel il identifie clairement l'un avec l'autre :

« L'âme n'est pas différente de l'absolu. Cette chose qu'est l'âme, c'est l'absolu. Les tenants du point de vue conventionnel l'appellent « âme », ceux qui ont atteint le sommet de l'échelle des qualités affirment que d'un point de vue ultime elle est la vraie nature de l'absolu »⁵³.

⁵¹ *nāma-rūpa naḥiṃ jīva ko, naḥiṃ pudgala ko piṇḍa / naḥiṃ svabhāva saṃjoga ko, pragaṭa bharama ko bhiṇḍa* // NNV_10 //

⁵² AK 329-332, *Histoire à demi*, p. 92-93.

⁵³ *jīva aura śiva aura na hoī / soī jīva-vastu śiva soī / jīva nāma kahiye vyavahārī / śiva-svarūpa nihacai guṇadhārī* // ŚP_4 //

On note au passage l'utilisation du terme « *vastu* » pour indiquer la catégorie ontologique à laquelle appartient le « *jīva* », en lieu et place du terme générique « *dravya* » désignant les six substances. Un certain flottement dans la terminologie est d'ailleurs une autre marque de fabrique de notre auteur qui peut employer facilement un synonyme au lieu du terme prescrit par la doctrine, voire la traduction d'un terme technique sanskrit en persan⁵⁴. Cette strophe nous rappelle aussi l'existence diffuse de la théorie des deux points de vue philosophiques. Tout comme Kundakunda qui ne leur a jamais consacré de texte à part entière mais qui y fait allusion dans quasiment toute son œuvre, Banārasīdās n'écrit pas de texte centré sur ce concept fondamental mais il rappellera, au détour d'une conclusion d'un sujet traité, que ce même sujet peut être vu de deux manières. C'est le cas de la substance « âme » (*jīva-dravya*) qui peut être décrite dans sa multiplicité, d'un point de vue conventionnel, ou bien dans son unité, d'un point de vue absolu, elle qui est simplement « faite de connaissance ». Comme chez Kundakunda encore, cette substance « âme » est opposée à la substance « matière » (*pudgala-dravya*), celle précisément qui forme la matière karmique. Cette matière, ce karman qui empêche l'âme de retrouver sa pureté intrinsèque, est vue, notamment dans la *Karmachattīsī*, comme une « maladie » (*roga*) diagnostiquée par la Connaissance (*jñāna*) et soignée par la Conduite droite (*cāritra*). Ce concept de « maladie » est d'ailleurs très utilisé par Banārasīdās qui y fait aussi référence dans le *Samayasāra-nāṭaka*⁵⁵ et dans la *Jñānapaccīsī*⁵⁶. Absente du *Samayasāra* de Kundakunda, cette notion trouvera par contre une résonnance dans l'œuvre de Rājacandra⁵⁷ de même que la notion de « vrai maître » (*sad-guru*) qui est véritablement au cœur de l'*Ātmasiddhi* et qui fait son apparition dans certains textes de Banārasīdās⁵⁸. Quand Kundakunda invitait à détruire le karman au moyen de la connaissance, ces deux auteurs invitent à guérir d'une maladie avec l'aide d'un médecin, le vrai maître. On voit bien comment les auteurs de la période pré-moderne et moderne ont besoin de recourir à des métaphores et à des soutiens, comment ils ont intégré de la « convention » dans la « conviction » originelle. Banārasīdās est d'ailleurs très conscient de sa position vis-à-vis des deux points de vue philosophiques puisqu'il signe son *Adhyātmagīta* d'un « *vyavahāra Banārasī* » qui ne laisse aucun doute sur la manière dont il se percevait. S'il tâche à tout moment de tendre vers le point de vue absolu, il sait pertinemment

⁵⁴ Sur la langue de Banārasīdās, voir *Histoire à demi*, p. 41-15 et R. Snell « Confessions of a 17th-century Jain merchant: the *Ardhakathānak* of Banārasīdās », *South Asia Research*, vol. 25 (2005), p. 79-104.

⁵⁵ Voir *infra* chap. 2.3, SSN 13.115.

⁵⁶ Strophes 12-13.

⁵⁷ Voir *infra* Partie 3, chap. 3, *Ātmasiddhi* strophes 37, 39, 129.

⁵⁸ Le terme a été repéré dans l'*Adhyātmabattīsī*, la *Jñānapaccīsī*, la *Praśnottaramālā*, la *Vedanirṇaya-pañcāsikā*, et le *Mārgaṇā-vidhāna*.

que sa vie, sa condition de laïc à laquelle il tient par ailleurs, ne lui permettent pas de s'y plonger irrémédiablement et l'obligent à garder une part de vie ordinaire, conventionnelle.

Inspiré par la puissance de pensée de Kundakunda et par la théorie des deux points de vue sur le réel que cet auteur a particulièrement mise en avant dans sa réflexion sur le fait religieux, Banārasīdās a donc produit une série de textes philosophico-religieux abordant diverses questions fondamentales comme la conscience, la nature du soi suprême ou la théorie du karman. Cette partie de son œuvre, « niścayique » pourrait-on dire, est tournée vers l'intérieur et fait fi de la pratique religieuse quotidienne, celle à laquelle doivent se soumettre particulièrement les membres de la communauté laïque. Il n'en reste pas moins que Banārasīdās composa en parallèle une série de poèmes à la gloire de grands personnages du jainisme, des poèmes qui trouvent leur pleine vocation lors des rituels de pūjā, c'est-à-dire toute une littérature « vyavahārique ».

Les textes explicitement destinés à être chantés devant une représentation iconographique d'un grand personnage du jainisme⁵⁹ reprennent en partie les principales caractéristiques telles qu'elles ont été déterminées dans les grandes histoires mythologiques telles que l'*Ādipurāṇa* de Jinasena (IX^e siècle) et l'*Uttarapurāṇa* de Guṇabhadra (élève du précédent) en sanskrit, ou plus certainement le *Mahāpurāṇa* de Puṣpadanta (X^e siècle) en apabhramśa. Banārasīdās composa d'ailleurs une « Liste des noms des soixante-trois grands hommes » (*Treṣaṭhaśalākāpuruṣoṃ kī Nāmāvalī*) qui fait référence à ces purāṇa sans toutefois renvoyer à un texte en particulier⁶⁰. Les noms sont arrangés pour constituer des strophes poétiques mais aucun renseignement complémentaire n'est véritablement donné. Le genre de la liste n'est pourtant pas anodin puisqu'il est un moyen d'affirmation identitaire. Dresser une liste des grands hommes jaina permet par exemple d'affirmer son identité jaina face à l'hindouisme, ou en tant que membre d'une branche particulière du jainisme par opposition à une autre⁶¹. Banārasīdās affirme donc son identité en rédigeant une liste des grands personnages qui constituent le patrimoine commun jaina et fait œuvre de transmission de cette identité en employant une langue vernaculaire compréhensible par ses contemporains. Ces listes issues des grandes histoires mythologiques devaient aussi servir de base à la composition

⁵⁹ Principalement l'*Ajitanātha ke chanda*, le *Śāntināthajina-stuti*, le *Sumatidevi-śataka* et le *Gorakhanātha ke vacana*.

⁶⁰ Les œuvres citées sont celles d'auteurs digambara qui devaient être lus dans les milieux ādhyātmika. Côté śvetāmbara, signalons aussi le célèbre *Triṣaṭi-śalākā-puruṣa-caritra* de Hemacandra (XII^e siècle).

⁶¹ Nalini Balbir nous signale l'existence à la British Library de manuscrits d'un seul feuillet comportant une simple liste de textes canoniques. Ces listes recensent habituellement les quarante-cinq textes du Canon śvetāmbara, mais elles peuvent aussi ne contenir que trente-deux textes pour affirmer l'identité du scribe en tant que membre des sthānakavāsī, une secte śvetāmbara qui rejette treize textes canoniques.

d'hymnes à ces grands personnages. L'AK en montre d'ailleurs un exemple lorsque Banārasīdās inclut dans son récit un petit poème qu'il avait composé pour les Tīrthaṅkara Śānti, Kunthu et Ara au bord du chemin de pèlerinage vers Hastinapur : on y trouve le nom de leurs parents respectifs, leurs mensurations, leurs couleurs associées et leurs signes distinctifs (*lakṣaṇa*). Rien de bien nouveau, en quelque sorte, si ce n'est la récitation en temps voulu (le pèlerinage) d'un savoir acquis précédemment auprès d'un maître. Banārasīdās aura un successeur dans cette veine créatrice en la personne de Dyānatrāy qui composa lui aussi des « poèmes à pūjā ». Si les poèmes de Dyānatrāy ont été retenus par la postérité et par les éditeurs de recueils de pūjā, ceux de Banārasīdās n'auront pas eu cette chance⁶². Cette omission peut être due à la poétique sans doute un peu flottante de l'auteur, aux nombreux « dérapages » stylistiques qu'il se permet pour mieux fendre le stéréotype, ou encore sa renommée sulfureuse qui ne faisait pas bon ménage avec la facette ritualisée de la religion. Comme nous l'avons montré par ailleurs⁶³, Banārasīdās, en mettant sa vie au jour, faite d'hésitations, de recherches et d'impudence, barrait la route à sa renommée et un éventuel statut de « maître », ce que réussiront par la suite Rājacandra, et dans une certaine mesure Ṭoḍaramal.

À côté de ces poèmes à pūjā, on trouve un éloge de la pūjā elle-même. L'*Aṣṭa-prakāra-jina-pūjana* décrit les « Huit formes du rituel jaina » que sont ici l'eau (*jala*), le parfum du bois de santal (*candana*), les fleurs (*puṣpa*), le riz non décortiqué (*akṣata*), l'oblation de nourriture (*naivedya*), la lumière d'une flamme (*dīpaka*), l'encens (*dhūpa*), les fruits (*phala*), tout ceci en vue de la libation (*argha*). L'intérêt de ce texte vyavahārique est qu'il met en parallèle chacun des huit éléments de la libation avec un concept niścayique : l'eau est celle dans laquelle la véritable nature du soi (*svabhāva*) est lavée de ses fautes, le parfum du bois de santal est le calme (*śītala*) qui enlève la détresse de l'égarement, la fleur apaise la douleur des flèches du dieu Amour (*Madana*), le riz non décortiqué met au jour les qualités cachées (*akṣaya guṇa*), l'oblation de nourriture représente la destruction des fautes liés à l'appétit (*kṣudhā*), la lumière est celle de la connaissance pure (*nirmala-jñāna*), l'encens qui brûle représente la destruction par le feu de l'ascèse des particules karmiques, le fruit est « de façon certaine » (*niścaya*) celui de la réalisation (*śiva*).

Ce balancement entre les deux points de vue se retrouve aussi dans le *Daśadāna-vidhāna*, « Leçon sur les dix formes de don », une pratique importante dans le système jaina⁶⁴. Ces dix formes de don

⁶² Voir par exemple le recueil *Jñānapīṭha Pūjāñjali* édité par A. N. Upadhye et Ph. Śāstrī en 1953 (références à la 17e édition, Delhi, 2003) qui inclut treize poèmes de Dyānatrāy et aucun de Banārasīdās.

⁶³ Banārasīdās, *Histoire à demi: autobiographie d'un marchand jaina du XVIIe siècle*, Paris, 2011.

⁶⁴ Voir Nalini Balbir, *Dānāṣṭakathā : recueil jaina de huit histoires sur le don*, Paris, 1982 ; Banārasīdās, *Dhyānabattīsi : 32 steps to self-realisation*, 2010.

sont 1) le don de la vache (*godāna*), 2) le don d'or (*suvarṇa*), 3) le don de servantes (*dāsī*), 4) le don d'un temple (*mandira*), 5) le don d'éléphant (*gaja*), 6) le don de cheval (*turaṅga*), 7) le don d'une femme (*kalatra*), 8) le don de sésame (*tila*), 9) le don de terre (*bhūmi*), 10) le don de véhicule (*ratha*). Car, s'exclame Banārasīdās, on peut bien donner son véhicule lorsque l'on est monté sur le char de la concentration pure⁶⁵ ! Et aussi : celui qui voit les choses d'un point de vue conventionnel ne donne qu'une parcelle de terrain (*antarbhūmi*), alors que celui qui a délaissé ce point de vue pour considérer le point de vue absolu donne la terre entière⁶⁶. Ces formes de dons expriment les dons tels qu'ils sont pratiqués couramment dans la société. Ils ne sont pas mentionnés par exemple dans une liste officielle jaina. Ces dons sont qualifiés de « purs » (*punita*) par Banārasīdās au début du texte, comme un clin d'œil aux lecteurs à qui il va démontrer que leur pureté réside précisément dans leur dépassement. C'est ce que ne peut comprendre l'égare (*mudha*) considérant ces dons comme importants (*thūla*) alors que le savant au fait du point de vue absolu les considérera comme de peu d'importance (*sūkṣma*).

Toute l'ambivalence de Banārasīdās est là, dans cet équilibre fragile entre la religion intériorisée, frappante, inconfortable, inspirée par la pensée kundakundienne, et la religion quotidienne, ritualisée, dont il ne se prive pas de faire l'éloge, en louant par exemple les cinq hauts personnages du *Namaskāra Mahāmantra*, le texte le plus récité par les jaina, dans son *Pañcapada-vidhāna*, « Leçon sur les Cinq noms » que sont les Arhat, les Siddha, les Ācārya, les Upādhyāya et les Sādhu. Ces derniers seront aussi l'objet d'un éloge (*Sādhu-vandanā*) qui décrit, tout au long de ses trente-deux strophes, les vingt-huit qualités de base du moine (*mūla-guṇa*) composées des cinq vœux majeurs (*mahāvratā*), des cinq retenues (*samiti*), de cinq victoires sur le domaine des sens (*indriya-vijaya*), des six devoirs quotidiens (*āvaśyaka*), et des sept règles indépendantes⁶⁷, c'est-à-dire de tout l'appareillage ascétique conventionnel proposé aux moines dans leur cheminement vers la réalisation. Cet équilibre recherché, Banārasīdās le trouvera dans sa rencontre avec un concept, l'échelle graduée, avec un lettré, Rūpacand Pāṇḍe, et avec un texte, le *Gommaṭasāra*.

2. Lecture du *Gommaṭasāra*

La lecture du *Gommaṭasāra*, dont nous retracerons l'histoire, a donc apaisé l'esprit de Banārasīdās, excité par la lecture du *Samayasāra*. Il est intéressant de noter dès à présent que ce n'est pas la

⁶⁵ *śukala dhyāna ratha carhai* (DDV 12).

⁶⁶ *jo vyavahāra avasthā hoī / antarabhūmi kahāvai soī // taja vyavahāra jo niścaya mānai / bhūmi-dāna kī vidhi so jānai* (DDV 11).

⁶⁷ Voir aussi *infra* § 2.3, SSN 13.80.

lecture du *Samayasāra* qui lui fit composer le *Samayasāra-nāṭaka*, comme on pourrait logiquement s'y attendre, mais c'est la lecture du *Gommaṭasāra* qui lui permit de prendre la distance nécessaire vis-à-vis de ce texte fort pour pouvoir se lancer dans une réécriture. Le *Gommaṭasāra* développe en effet une théorie d'échelles de perfection qui permettent aux laïcs d'entrevoir la réalisation spirituelle jusqu'alors réservée aux personnes douées d'un regard « niścayique » sur la réalité ultime, c'est-à-dire les moines. La plus célèbre d'entre elles est l'échelle des qualités (*guṇasthāna*) qui a marqué l'esprit de Banārasīdās au point qu'il composa pour elle un chapitre supplémentaire au plan originel du *Samayasāra*, le *Caturdaśa Guṇasthānādhikāra*, 13^e chapitre du *Samayasāra-nāṭaka* sur les « Quatorze échelons des qualités » dont nous donnerons une traduction complète. À l'intérieur même de ce texte, une autre échelle est mentionnée par Banārasīdās parce qu'elle s'imbrique dans la progression des *guṇasthāna*. L'échelle appelée « *pratimā* » compte onze étapes de perfection à travers lesquelles il faut passer à un moment donné des *guṇasthāna* pour accéder à un échelon supérieur. Ces échelles de perfection, en germe dans la littérature canonique, développées à l'époque médiévale, trouvent une vraie résonnance au XVII^e siècle, en tout cas sous la plume de Banārasīdās, qui est par ailleurs un auteur engagé dans un mouvement religieux d'une certaine ampleur puisque l'Adhyātma comptait des groupes de réflexion dans plusieurs cités de l'Inde du Nord où ces échelles devaient être connues, débattues, apprises et employées. Elles n'auront pourtant pas une très grande postérité puisqu'elles sont de nos jours apparemment oubliées dans la pratique quotidienne des laïcs jaina⁶⁸, et nous verrons dans la troisième partie que leur popularité décroît largement dès le XVIII^e siècle pour disparaître tout à fait des écrans de contrôle au XIX^e siècle.

2.1 Rūpacand Pāṇḍe à Agra

Ce qui frappe dans le récit de Banārasīdās relatant sa découverte du *Gommaṭasāra* (ci-après GS), c'est la façon dont ce texte est abordé. Autant le *Samayasāra* lui avait été remis en mains propres, autant on ne sait pas s'il a jamais tenu un manuscrit du GS. Il s'agit ici d'une lecture orale, publique et commentée, faite par un savant (*pāṇḍe*) à l'invitation d'un auditoire.

C'est alors qu'à ce moment précis [en l'an saṃvat 1692], à Agra, arriva Paṇḍit Rūpacand, plein de mérites, connaisseur des textes canoniques. Il établit ses quartiers dans le temple qu'avait fait construire le marchand Tihuṇā. Tous les tenants de l'Adhyātma discutèrent et donnèrent à lire le *Gommaṭasāra*. Ce texte, dans lequel l'échelle des qualités est essentielle, discute de la

⁶⁸ Une étude de terrain sera nécessaire pour déterminer ce fait avec précision.

connaissance et de la mise en œuvre des devoirs religieux. Chaque être vivant doit accomplir un devoir religieux qui correspond à la place qu'il occupe dans l'échelle des qualités. Les différentes descriptions y sont détaillées, le contrôle intérieur, le comportement extérieur. L'exposé de tous les échelons énonce l'ensemble des règles. En l'écoutant, on n'avait plus aucun doute. Alors Banārasī devint un autre homme, la doctrine relativiste arriva à maturation. L'esprit fut exalté en écoutant les lectures du maître Rūpacand Pāṇḍe. Par la suite, quand deux années se furent écoulées, la mort vint chercher Rūpacand. À force d'écouter les discours de Rūpacand, Banārasī devint un jaina résolu⁶⁹.

On note d'abord l'hésitation de Banārasīdās entre le terme *paṇḍita* qu'il utilise d'abord et le terme *pāṇḍe* qu'il emploie ensuite pour qualifier Rūpacand. Contrairement à ce qui a pu être suggéré⁷⁰, les deux termes sont interchangeable, au moins sous la plume de Banārasīdās, et ne semblent pas marquer de différences de statut. On note aussi que les réunions d'ādhyātmika se déroulaient à l'intérieur des temples : le mot brajbhāṣā *dehurā* est défini comme un condensé des mots *deva* « dieu » et *ghara* « maison »⁷¹. Ce temple est celui qu'avait fait construire un marchand, Tihunā Sāhu. Il est mentionné aussi par un certain Paṇḍit Bhagavatīdās qui y fit une halte lors d'un pèlerinage à Agra en 1594 et dans lequel il relate avoir vu deux bhaṭṭāraka⁷². On remarque aussi l'excitation du groupe des ādhyātmika à la venue de cet éminent intellectuel : les membres se rassemblent et discutent de savoir quel texte ils vont lui donner à commenter. Le GS semble faire l'unanimité. Rūpacand restera deux ans à Agra avant que la mort ne l'enlève, deux années pendant lesquelles il continua d'enseigner et de commenter le GS, deux ans n'étant pas de trop pour étudier

⁶⁹ *anāyāsa isa hī samaya, nagara Āgare thāna / Rūpacanda Paṇḍita gunī, āyau āgama-jāna // AK_630 // Tihunā sāhu dehurā kiya / tahām āi tini ḍerā liyā // saba adhyātamī kiya bicāra / grantha bañcāyau Gomaṭasāra // AK_631 // tā maiṃ gunathānaka paravāṃna / kahyau gyāna aru kriyā-bidhāna // jo jiya jisa gunathānaka hoi / taisī kriyā karai saba koi // AK_632 // bhinna bhinna bibarana bistāra / antara niyata bahira bibahāra // saba kī kathā sabai bidhi kahī / sunikai saṃsai kachuva na rahī // AK_633 // taba Banārasī aurai bhayau / syādavāda parinati parinayau // Pāṇḍe Rūpacanda gura pāsa / sunyau grantha mana bhayau hulāsa // AK_634 // phiri tisa samai barasa dvai bīca / Rūpacanda kauṃ āi mīca // suni suni Rūpacanda ke baina / Bānārasī bhayau diṛha jaina // AK_635 // (traduction reprise de *Histoire à demi*, Paris, 2011, p. 123-124).*

⁷⁰ John Cort semble faire référence à ce passage lorsqu'il évoque Agra, "centre of a vibrant lay Digambar literary and intellectual culture. Some of these litterateurs and intellectuals were *pāṇḍes* and *paṇḍits* employed by the temples to perform rituals and give public discourses. Others were laymen, who turned the literacy skills needed to be successful businessmen and government officials to the composition of poetry. They would gather to discuss and sing poetry, and also to discuss religious subject." Dans « A Tale of Two Cities », *op. cit.*, p. 42.

⁷¹ Gupta, *Brajbhāṣā Sūraśoś*, p. 899.

⁷² Cette référence est donnée par J. E. Cort, *Idem*, p. 40.

ce volumineux traité, riche en informations. Banārasīdās le dit lui-même, le GS ne laisse aucun doute subsister tant il s'est fixé pour objectif de faire le tour des connaissances jaina sur l'âme (*jīva*), sur le karman dans toutes ses variétés, mais aussi sur les chemins gradués qui ont été ménagés par la doctrine pour libérer la première en éradiquant le second.

L'auteur de ce traité est Nemicandra Siddhānta Cakravartin, un maître digambara reçu à la cour de Mysore au X^e siècle sous la dynastie des Gaṅga. Il est aussi l'auteur d'un livret mnémotechnique, le *Dravyasaṃgraha*, qui rassemble en 58 strophes l'essentiel de la doctrine sur le soi (*jīva*) et les cinq autres substances inanimées (*ajīva*). Les dates précises de Nemicandra sont inconnues. Les éléments de sa vie et de son époque sont décrits par S. C. Ghoshal dans son introduction à l'édition du *Dravyasaṃgraha* (Arrah, 1917), qui constitue d'ailleurs le premier volume des « Sacred Books of the Jains », auquel nous renvoyons⁷³. Le GS, quant à lui, est divisé en deux parties⁷⁴, la première dévolue au soi (*Jīvakāṇḍa*, ci-après GSJ), la seconde dévolue au karman (*Karmakāṇḍa*, ci-après GSK). Les deux parties réunies constituent selon J. L. Jaini, non sans un brin de facétie et un certain goût pour l'oxymore, un « bref développement et une explication du *Dravyasaṃgraha* »⁷⁵ car le GS compte tout de même 1706 strophes rédigées en prakrit, 734 pour le *jīvakāṇḍa* et 972 pour le *karmakāṇḍa*.

Le titre du *Gommaṭasāra* signifie « Quintessence des discours de Mahāvīra ». Dans les dernières strophes de son texte (GSK 965), Nemicandra le place sous l'autorité de Mahāvīra qu'il nomme « Gommaṭadeva » en référence au lieu de résidence (*maṭa/maṭha*) par excellence de la parole (*go*). Il dit aussi (GSK 966) qu'il rédigea ce traité en réponse aux questions que lui posait Cāmuṇḍarāya à propos des sous-classes de karman en regard des quatorze étapes de progression spirituelle (*guṇasthāna*). Cāmuṇḍarāya était le ministre du roi jaina Rājamalla, de la dynastie des Gaṅga, qui régna sur Mysore de 974 à 984. Général de la caste des kṣātrīya, Cāmuṇḍarāya était aussi un savant. Il composa sous la direction de Nemicandra un commentaire en langue kannada du *Gommaṭasāra* qui servit de base à Keśava Varṇī pour rédiger le sien⁷⁶. Il prit les vœux de laïc jaina

⁷³ Ce texte a fait l'objet d'une nouvelle traduction en anglais par Nalini Balbir (Mumbai, 2010).

⁷⁴ Il existe deux éditions de ce texte. La première a été publiée à Lucknow en 1927-1928 par J. L. Jaini avec une introduction et une traduction en anglais. La deuxième édition est celle d'A. N. Upadhye et de Kailash Chandra Jain publiée à Delhi en 1978-1979 qui contient le commentaire kannada-sanskrit de Keśava Varṇī, la *Jīvatattvapradīpikā*, et une traduction en hindi.

⁷⁵ « The two parts together are a brief expansion and explanation of the beautiful little Dravya Samgraha, by the same author » (*Gommatsara Jiva-Kanda*, J. L. Jaini and S. Prasad (ed.), Lucknow, 1927, p. 29).

⁷⁶ Voir Nemicandra, *Gommaṭasāra : Śrīmatkeśavaṇṇaviracita Karṇāṭakavṛtti, Saṃskṛta ṭīkā Jīvatattvapradīpikā, Hindī anuvāda, tathā prastāvanā sahita*, A. N. Upadhye, K. C. Jain (ed.), New Delhi, Bhāratiya Jñānapīṭha, 1978.

de la bouche du grand saint Ajitasena, selon Nemicandra (GSJ 734), et construisit un temple à Chandragiri, en face de Vindhyāgiri. Il est surtout connu pour avoir édifié en 981 à Śravaṇa Beḷgola la statue monumentale de Bāhubali, haute de 17 mètres, appelée aussi Gommaṭeśvara d'après le nom de ce saint personnage, fils du premier Tirthāṅkara Ṛṣabhanātha.

Le GS quant à lui est un important traité d'une très haute qualité technique. Il faut au lecteur de solides connaissances dans tous les domaines, philosophiques et mathématiques, pour pouvoir l'aborder. Dans son introduction, J. L. Jaini rappelle d'ailleurs au lecteur les grands traits de la théorie des nombres chez les jaina. Il existe en effet vingt et une sortes de nombres, classifiés en trois grandes catégories : les nombres dénombrables (*saṃkhyāta*) subdivisés en nombres inférieurs (*jaghanya*), moyens (*madhyama*) et supérieurs (*utkrṣṭa*) ; les nombres indénombrables (*asaṃkhyāta*) subdivisés en neuf sous-catégories : les nombres premiers inférieurs (*jaghanya-parīta*), moyens (*madhyama-parīta*) et supérieurs (*utkrṣṭa-parīta*), les nombres composés inférieurs (*jaghanya-yukta*), moyens (*madhyama-yukta*) et supérieurs (*utkrṣṭa-yukta*), les nombres indénombrables inférieurs (*jaghanya-asaṃkhyāta*), moyens (*madhyama-asaṃkhyāta*) et supérieurs (*utkrṣṭa-asaṃkhyāta*) ; enfin les nombres infinitésimaux (*ananta*) subdivisés eux aussi en neuf sous-catégories suivant le même schéma que les nombres indénombrables. Cette théorie des nombres se révélera importante lorsque l'auteur va aborder les 148 espèces de karman (*prakṛti*), leur durée (*sthiti*), leur intensité (*rasa*) et leur nombre d'unités spatiales (*pradeśa*). Le karman jaina est avant toute chose une science exacte et son éradication ne relève pas d'une vague méditation mais d'un processus là encore scientifiquement gradué.

L'apport majeur du GS est d'avoir décrit de façon précise les différentes échelles de perfection ménagées par la doctrine, lesquelles, on l'a dit, permettent d'associer les laïcs dans le chemin de la délivrance jusqu'alors réservé aux moines. Il faut dire que l'Advaita Vedānta et les théories śāṅkariennes étaient à cette époque à leur apogée et il fallait aux théoriciens jaina répliquer pour faire subsister leur pensée auprès d'un public qui soit le plus large possible. Ménager des degrés dans l'austère chemin de la délivrance, rendre soudain accessible cette délivrance au plus grand nombre, mener les laïcs les plus doués spirituellement sur la voie de la prise des vœux monastiques, voilà sans doute le dessein de ces échelles. Si Kundakunda y fait référence rapidement⁷⁷, le texte de Nemicandra recense les échelles disponibles, en décortique chaque échelon en décrivant de manière scientifique les effets et les conséquences de chacun. Le programme est donné au début du premier livre consacré au *jīva* :

⁷⁷ Voir *infra* chap. 3.1.

guṇa-jīva pajjattī pāṇa saṇṇāya maggaṇāo ya /

uvaogo vi ya kamaso vīsaṃ tu parūvaṇā bhaṇido // GSJ_2 //

Les [quatorze échelons de] qualités (*guṇasthāna*), les [six classes d'] âmes (*jīva*), les [six sortes de] capacités de développement (*paryāpti*), les [dix] vitalités (*prāṇa*), les [quatre niveaux de] conscience (*saṃjñā*), les [quatorze] investigations (*mārgaṇā*), les [douze] capacités cognitives (*upayoga*) seront exposés, dans l'ordre énoncé, dans vingt chapitres explicatifs (*prarūpaṇā*).

Parmi ces catégories, les échelons des qualités frapperont particulièrement l'esprit de Banārasīdās. Alors sujet à une grave crise de conscience religieuse, se moquant des moines attachés aux signes extérieurs de la religion comme la nudité et ne parvenant pas à trouver sa voie entre un anti-ritualisme débridé et une vie sociale équilibrée, il s'accroche aux barreaux de cette échelle qui lui permettent non plus d'aborder frontalement le problème du soi mais de l'atteindre par étape, graduellement⁷⁸. C'est donc à cette théorie qu'il va accorder le plus d'importance, en la mentionnant dans plusieurs textes du *Banārasīvilāsa* et en lui consacrant le treizième chapitre du *Samayasāra-nāṭaka*. Les quatorze *mārgaṇā* et les onze *pratimā*, mentionnées dans ce chapitre, apparaîtront aussi dans d'autres textes du BV mais de façon plus sporadique.

2.2 Réécriture du *Samayasāra-nāṭaka*

On trouve dans le *Banārasīvilāsa* un petit texte qui a trait au *Samayasāra-nāṭaka*, le *Nāṭaka-samayasāra-siddhānta ke pāṭhāntara kalaśom kā bhāṣānuvāda*, c'est-à-dire une « Traduction en langue vernaculaire des Kalaśa, variations sur le texte officiel du Samayasāra ». Une autre traduction du titre pourrait être : « Traduction en langue vernaculaire de variantes de Kalaśa (*pāṭhāntara-kalaśa*) du texte officiel du Samayasāra » et signifierait que Banārasīdās traduit ici quatre variantes de *kalaśa* qui ne seraient pas arrivés jusqu'à nous. L'usage du mot « *kalaśa* » valide en tout cas l'hypothèse suggérée ci-dessus (§ 1.2) et prouve que Banārasīdās a eu dans les mains non pas le texte de Kundakunda mais son commentaire par Amṛtacandra, commenté lui-même par Rājamalla. Ce petit texte mystérieux ne comporte que quatre strophes. Il ressemble à un résumé qui tire les fils essentiels d'un texte étendu et tâche de montrer comment est constituée l'argumentation. Tous les éléments de la théorie kundakundienne sur le soi sont en effet rassemblés : l'âme (*jīva*), la conscience (*cetanā*), la question de l'agent causal (*kartā*), les substances (*dravya*), leurs qualités (*guṇa*), leurs modes de développement (*paryāya*), le karman, la

⁷⁸ Cf. AK 632-634 ; *Histoire à demi*, p. 124.

connaissance par discernement (*viveka*) et par omniscience (*kevala*), autant de thèmes qui sont développés dans le *Samayasāra*. Tract ou résumé, ces quatre strophes condensées, elliptiques, préviennent l'âme d'abord ignorante de la guerre qu'il lui faudra mener contre les karman.

prathama ajñānī jīva kahai maiṃ sadīva eka,
 dūsaroṃ na aura maiṃ hī karatā karama ko /
 antara viveka āyo āpā para bheda pāyo,
 bhayo bodha gayo miṭa bhārata bharama ko //
 bhāse chaha dravyane ke guṇa parajāya saba,
 nāṣe dukha lakhyo mukha pūraṇa parama ko /
 karama ko karatāra mānyo pudagala piṇḍa,
 āpa karatāra bhayo ātama dharama ko // 1 //

Tout d'abord, une âme ignorante affirme : « Je suis constamment un ». Ensuite : « Il n'y a pas d'autre agent de production du karman que moi-même ». Entre les deux, elle a eu du discernement, elle a compris des choses à propos du soi, elle a atteint l'éveil, elle a cessé d'errer à travers l'Inde, les qualités des six substances et leurs transformations ont été mises en lumière, le malheur a été détruit, la chose essentielle qu'est l'accomplissement de l'absolu a été dévoilée, la substance matérielle a été considérée comme l'agent du karman, le soi en tant qu'agent est devenu un soi vertueux.

jīva cetanā saṃjugata, sadākāla saba ṭhaura /
 tātaiṃ cetana-bhāva ko, kartā jīva na aura // 2 //

L'âme et la conscience sont unies, en tout temps et en tout lieu. C'est pourquoi l'agent de l'état de conscience n'est pas différent du soi.

je pūrva-karmma-udaya-viṣaya-rasa, bhoga-magana sadā rahaiṃ /
 āgama viṣaya-sukha bhoga vāṃchahiṃ, te na pañcama-gati lahaiṃ //
 jisa hiye kevala vṛkṣa añkura, śuddha anubhava dīpa hai /
 kiriya sakala taja hoiṃ samarasa, tinahiṃ mokṣa samīpa hai // 3 //

Ceux qui restent immergés dans la jouissance du suc qui résulte de la manifestation du karman accumulé antérieurement, même s'ils désirent expérimenter le bonheur qui résulte des Écritures, ceux-là n'obtiendront jamais la cinquième destinée⁷⁹. Celui dans le cœur de qui pousse l'arbre de

⁷⁹ C'est-à-dire la destinée de « délivré », par opposition aux quatre destinées humaine, divine, animale et infernale.

l'omniscience, où est placée la lumière de la pure nature, s'il a de l'équanimité dans l'ensemble de ses actes, celui-là est proche de la délivrance.

koū vicakṣaṇa kahai mo hiya, śuddha anubhava sohaye /
 maiṃ bhāvi naya parimāṇa nirmala, nirāśī niramohaye //
 samadhyāna devala māhiṃ kevala, deva paragaṭa bhāsaḥiṃ /
 kara bhraṣṭa-yoga vibhāva-pariṇati, aṣṭa karma vināśaḥiṃ // 4 //

Quelqu'un de clairvoyant dit : « La pure compréhension fait resplendir mon cœur. Dans cet état, le comportement mesuré, sans tache, indestructible, ne s'égare pas. Les concentrations complètes sur la divinité font apparaître clairement le dieu omniscient. Après avoir produit des activités déviantes, la transformation des émotions fait que les huit types de karman sont totalement détruits ».

Nāthūrām Premī, grand historien de la littérature jaina, dit que le *Samayasāra-nāṭaka* est à la littérature vernaculaire ce que la lune immaculée est au ciel⁸⁰. ... C'est dire la force et la beauté que revêt ce texte. Banārasīdās y a mis toute son énergie créatrice et a soigné chacune de ses strophes et de ses figures de style⁸¹. Il s'agit finalement de l'œuvre majeure de Banārasīdās, la plus lue à son époque, et cachée de nos jours par le vif intérêt qu'a suscité son autobiographie.

La table des matières du *Samayasāra-nāṭaka* (ci-après SSN) montre que Banārasīdās a calqué son plan sur celui du *Samayasāra-kalāśa* (ci-après SSK) d'Amṛtacandra et de Rājamalla, au moins tels que ces textes nous sont transmis pour le moment. Le tableau suivant permet en effet de voir que le texte d'Amṛtacandra inclut deux chapitres supplémentaires au SS, un chapitre sur la doctrine relativiste (*syādvāda*) et un chapitre sur la réalisation de ce qui doit être réalisé (*sādhya-sādhaka*). Banārasīdās suit cette innovation et ajoute à cela une introduction générale, un chapitre sur les guṇasthāna et un praśasti finale dans laquelle il retrace l'histoire du texte. Les commentateurs ne peuvent s'empêcher, en quelque sorte, d'ajouter leur touche personnelle en composant des chapitres supplémentaires, comme des « annexes » au texte originel qu'ils sont chargés de commenter et de transmettre. Cet effet d'empilement suit pourtant le mouvement général du texte originel, comme le montre bien le graphique dessiné à partir du tableau, pour artificiel qu'il soit : les courbes du SSK

⁸⁰ *yaha grantha bhāṣā-sāhitya ke gagana-maṇḍala kā niṣkalaṅka candramā hai* (introduction au BV, p. 107-108).

⁸¹ La portion de texte que nous allons traduire dans la sous-partie suivante ne reflète peut-être pas la beauté de l'ensemble car elle aborde un sujet très technique. Cette haute technicité n'empêchera pas Banārasīdās, comme on le verra, ne s'adonner à quelques fantaisies littéraires.

et du SSN suivent celle dessinée par le SS, les commentateurs accordent donc autant d'importance et de développement au sujets traités par Kundakunda dans chacun des chapitres.

chapitres		SS	SSK	SSN
0	Maṅgalācaraṇa	—	—	51
1	Jīva	38	32	35
2	Ajīva	30	13	14
3	Kartā-karman	76	54	36
4	Puṇya-pāpa	19	13	16
5	Āsrava	17	12	15
6	Samvara	12	8	11
7	Nirjarā	44	30	61
8	Bandha	51	17	58
9	Mokṣa	20	13	53
10	Sarva-viśuddha-jñāna	108	54	139
11	Syādvāda	—	17	29
12	Sādhya-sādhaka	—	15	56
13	Guṇasthāna	—	—	115
14	Praśasti	—	—	40

Tableau 2. Nombre de strophes dans les chapitres du *Samayasāra* de Kundakunda (SS), du *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra (SSK) et du *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās (SSN).

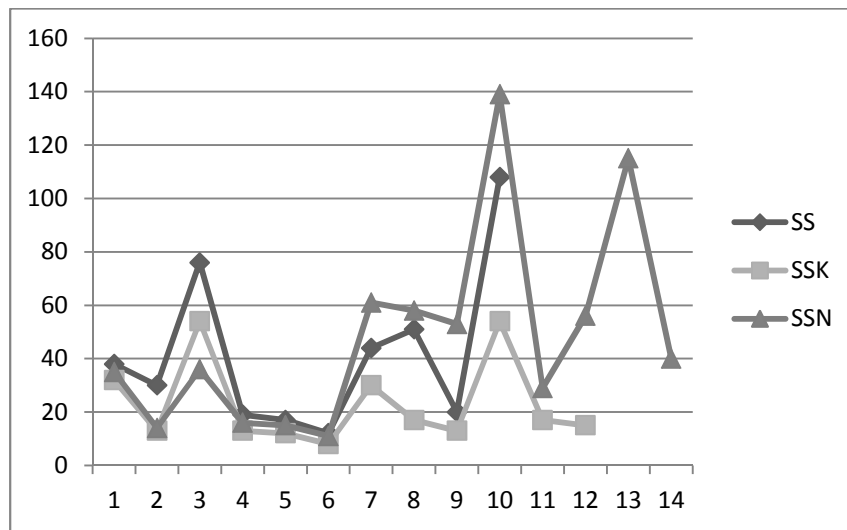


Fig. 3. Graphique du nombre de strophes par chapitre dans le *Samayasāra* (SS), le *Samayasāra-kalaśa* (SSK) et le *Samayasāra-nāṭaka* (SSN).

L'ajout d'un chapitre supplémentaire centré sur la question des *guṇasthāna* montre combien la notion d'échelle de perfection spirituelle avait un impact fort sur la société laïque jaina de l'époque, invitée soudain à se lancer dans la course à la délivrance, tout du moins à en gravir les premiers échelons. Il nous a donc paru important de transcrire ce chapitre et de le traduire intégralement puisqu'il vient « parfaire », selon Banārasīdās lui-même, le plan originel du *Samayasāra*. On peut aussi dire que ce chapitre permet au *Samayasāra-nāṭaka* d'être véritablement à la croisée des chemins tracés par le *Samayasāra* et le *Gommaṭasāra*, c'est-à-dire au carrefour entre le chemin conventionnel d'une graduation vers la délivrance et le chemin absolu d'un accès direct à la réalisation.

À la lecture de SSN 13, on s'aperçoit que Banārasīdās respecte largement la terminologie énoncée par Nemicandra. Le graphique ci-dessous montre par ailleurs qu'il suit aussi le déroulé de son prédécesseur en accordant souvent le même nombre de strophes aux échelons, sinon une envolée pour les échelons 4 et 5. Banārasīdās consacre en effet trente strophes à l'échelon de la croyance vraie, qui devait être pour lui l'échelon à atteindre, celui où l'on devient un jaina résolu, ancré solidement dans la conviction que la religion jaina est la seule digne d'être vécue. L'échelon de la prise des vœux du laïc est lui aussi développé par Banārasīdās car il y décrit une à une l'ensemble des *pratimā* (SSN 13.57-72). Enfin, le nombre de strophes de l'échelon suivant converge car Nemicandra décrit l'ensemble des négligences (*pramāda*), alors que Banārasīdās donne plutôt le nom des différents vœux pris par le moine.

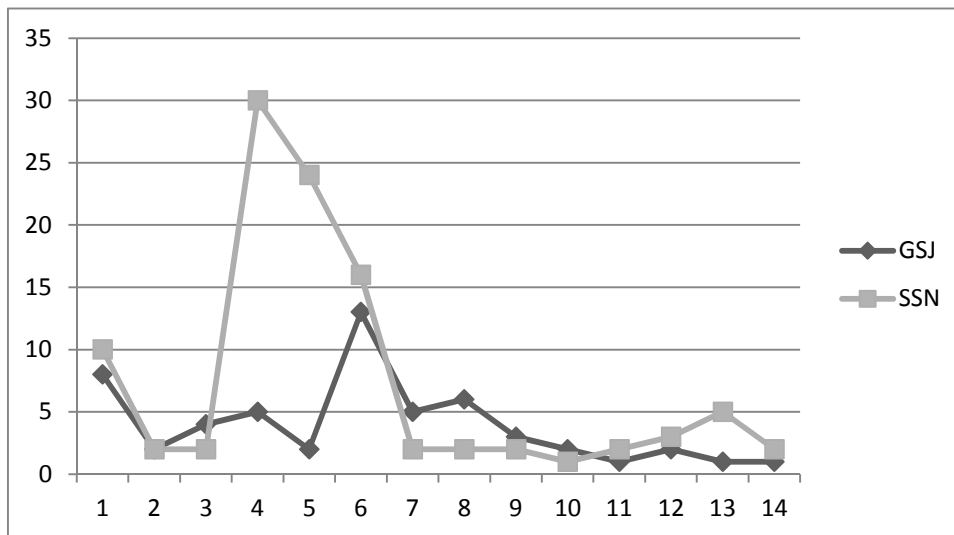


Fig. 4. Graphique montrant le nombre de strophes (ordonnée) dévolues à chacun des 14 *guṇasthāna* (abscisse) dans le *Gommaṭasāra Jīvakāṇḍa* de Nemicandra (GSJ) et le *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās (SSN).

L'apport de Banārasīdās par rapport à ses successeurs est, comme toujours, de rendre assez vivant une doctrine parfois sèche et abrupte. Le vocabulaire employé prend parfois quelques libertés avec la terminologie qui fait autorité et des images inusitées viennent de temps à autre frapper l'imagination du lecteur. Reste, comme nous allons le voir dans cette traduction, qu'il s'agit d'un texte technique laissant peu de place à la créativité.

2.3 *Caturdaśa Guṇasthānādikāra* : texte et traduction⁸²

dohā

Jina-pratimā Jina-sārakhī, namai Banārasī tāhi /

jā kī bhakti prabhāva saum, kī nau grantha nivāhi // SSN_13.1 //

L'image du Jina est pareille au Jina. Banārasī la salue. Grâce au pouvoir de la dévotion qu'il lui porte, il a mené à bien ce livre.

savaiyā ikatīsā

jā ke mukha darasa saum bhagata ke nainani kaum,

thiratā kī bāni baḍhai cañcalatā vinasī /

mudrā dekhi kevalī kī mudrā yāda āvai jahām,

jā ke āgai indra kī vibhūti dīsai tinasī //

jā kau jasa japata prakāsa jagai hirade maim,

soi suddha-mati hoi hutī ju malinasī /

kahata Banārasī sumahimā pragaṭa jā kī,

sohai jina kī chavi suvidyamāna Jina-sī // SSN_13.2 //

En regardant son visage avec les yeux d'un dévot, l'habitude d'une stabilité augmente, l'inconstance diminue. En voyant ses gestes, on se remémore les gestes de l'omniscient. Face à elle, la puissance d'Indra ressemble à un fétu de paille. En invoquant sa gloire, la lumière se lève dans le cœur, la pensée qui était impure devient pure. Banārasī dit que sa magnificence est manifeste, la beauté du Jina resplendit comme si le Jina était vraiment présent.

jā ke ura antara sudriṣṭi kī lahara lasī,

vinasī mithyāta moha-nidrā kī mamārakhī /

⁸² La transcription du texte a été réalisée d'après l'édition de Buddhilāl Śrāvaka (Bhāvanāgar, 1976). Le nom du mètre a été mentionné en italique avant la strophe lorsqu'il change de nature.

sailī jina-śāsana kī phailī jā kai ghaṭa bhayau,
garaba kau tyāgī ṣaṭ-daraba kau pārahī //
āgama kai acchara pare haim jā ke śravana mainṁ,
hiradai-bhaṇḍāra mainṁ samānī vānī ārahī /
kahata Banārasī alapa bhava-thiti jā kī,
soī jina pratimā pravāṇnai jina sārakhī // SSN_13.3 //

La vague de la vraie croyance se lève en son for intérieur ; la négligence⁸³ du sommeil de l'égarement et de la vision erronée est détruite ; il est le réceptacle de la méthode propagée par la doctrine jaina ; il renonce à la vanité ; il examine les six substances ; les syllabes des textes canoniques sont tombées dans ses oreilles ; la parole des sages est entrée⁸⁴ dans la bibliothèque de son cœur ; la durée de son existence dans ce monde est brève, Banārasī dit que celui-là mesure à quel point l'image d'un Jina est pareille au Jina⁸⁵.

caupāī
jina-pratimā jana doṣa nikandai / sīsa namāi banārasī bandai //
phiri mana māṁhi vicārai aisā / nāṭaka garantha parama pada jaisā // SSN_13.4 //

L'image du Jina met fin aux fautes des gens. Banārasī la salue en inclinant la tête. Ensuite, il réfléchit en son for intérieur que le livre du *Nāṭaka* est un texte suprême⁸⁶.

parama tatta paracai isa māṁhī / gunathānaka kī racanā nāṁhī //
yā mainṁ gunathānaka rasa āvai / to garantha ati sobhā pāvai // SSN_13.5 //

Les principes suprêmes y sont exposés. La composition de l'Échelle des qualités n'y est pas. Si dans ce livre on inclut l'essentiel de l'Échelle des qualités, il atteindrait sa pleine splendeur.

⁸³ Le terme *mamārakhī* est absent des lexiques consultés. Il est glosé dans l'édition de B. Śvrāvaka par « *mūrchā* », « *acetanā* », et traduit par « *asāvadhānī* », négligence, inattention.

⁸⁴ Le terme *ārahī* (sk. *ārṣita*) est glosé par « *ṛṣi praṇīta* ».

⁸⁵ Concaténation de l'expression « *jina-pratimā jina-sārakhī* » (strophe 1). Banārasīdās fait l'éloge de l'image des Jina, ce qui peut surprendre de la part d'un auteur anti-ritualiste, mais il s'attache à montrer combien l'image du Jina est en fait identique au Jina lui-même. On notera aussi la beauté du style employé ici, ce qui sera moins le cas par la suite lorsque l'auteur abordera directement les questions techniques des *guṇasthāna*.

⁸⁶ Le terme « *Nāṭaka* » renvoie bien sûr au *Samayasāra* de Kundakunda. Voir B. Bhatt, « On the Epithet *nāṭaka* », *op. cit.*, p. 447.

dohā

iha vicāri saṃcheṇa saum, gunathānaka rasa coja /

varanana karai banārasī, kārana siva-patha khoja // SSN_13.6 //

Pensant ainsi, Banārasī va exposer, sous la forme d'un résumé, les aphorismes⁸⁷ essentiels de l'Échelle des qualités, parce qu'elle est une recherche du chemin du ciel.

niyata eka vivahāra saum, jīva caturdasa bheda /

raṅga joga bahu vidhi bhayau, jyaum paṭa sahaja supheda // SSN_13.7 //

Limitée à l'un [du point de vue absolu], l'âme comporte quatorze divisions d'un point de vue conventionnel : alors qu'un vêtement est naturellement blanc, il devient de diverses sortes par son association avec la couleur.

savaiyā ikatīsā

prathama mithyāta dūjau sāsādana tījau miśra,

caturtha avrata pañcamau virata rañca hai /

chaṭṭhau paramatta nāma sātamo aparamatta,

āṭhamo apūrava-karana sukha-sañca hai //

naumau anivṛtti-bhāva daśamo sūcchama lobha,

ekādaśamo su upasānta moha-bañca hai /

dvādaśamo khīna-moha teraho sajogī jina,

caudaho ajogī jā kī thiti añka pañca hai // SSN_13.8 //

La première est l'incroyance ; la seconde est le seul goût de la vraie croyance ; la troisième est une croyance mélangée ; la quatrième est [la vraie croyance] sans contrôle de soi ; la cinquième avec un contrôle de soi léger ; la sixième a pour nom la négligence ; la septième l'absence de négligence ; la huitième est le processus [de réduction des karman] récents qui est une accumulation de bonheur ; la neuvième est le processus [de réduction des karman] sans retour ; la dixième est l'avidité⁸⁸ pour les passions subtiles ; la onzième est le bon apaisement qui trompe l'égarement⁸⁹ ; la douzième est la destruction de l'égarement ; la treizième est celle du Jina qui a encore une activité ; la quatorzième est celle de l'omniscient sans activité dont la durée équivaut [au temps de prononciation] des cinq voyelles.

⁸⁷ coja = vinodapūrṇa ukta, subhāṣita (BSK).

⁸⁸ On a ici « lobha », un terme plus courant que le terme officiel « sāmparāya ».

⁸⁹ bañca (sk. vañcana), supercherie, fraude, glosé par « dhokhā » : deception, deceit, fraud, cheating, subterfuge (PHD).

dohā

baranai saba gunathāna ke, nāma caturdasa sāra /

aba baranaum mithyāta ke, bheda pañca parakāra // SSN_13.9 //

La quintessence de l'ensemble des quatorze étapes de l'Échelle des qualités va être décrite. Je décris maintenant les variétés d'incroyance qui sont de cinq espèces.

savaiyā ikatīsā

prathama ekānta nāma mithyāta abhigrahita,

dūjau viparīta abhinivesika gota hai /

tījau vinai mithāta anābhigraha nāma jā kau,

cauthau saṃsai jahāṃ citta bhaumra kau sau pota hai //

pāñcamau agyāna anābhogika gahala-rūpa,

jā kai udai cetana aceta sau hota hai /

eī pāñcaum mithyāta jīva kau jaga maiṃ bhramāvaiṃ,

ina kau vināsa samakita kau udota hai // SSN_13.10 //

La première est l'incroyance qui a accepté ce qu'on appelle la croyance exclusive ; la deuxième est le fait d'être dans un clan dévoué à une pensée contraire au vrai ; le nom de la troisième incroyance est la non-acceptation du vrai ou du faux ; la quatrième est le doute où l'esprit est comme un navire sur des flots tourbillonnants ; la cinquième est la déplaisante ignorance, pleine de ténacité⁹⁰, dont la manifestation se produit par inattention⁹¹. Ces cinq espèces d'incroyance pour l'âme⁹² errent de par le monde. Leur destruction réside clairement dans la croyance vraie.

dohā

jo ikanta-naya paccha gahi, chakai kahāvai daccha /

so ikanta-vādī puruṣa, mṛṣāvanta parataccha // SSN_13.11 //

Intoxiqué après avoir adhéré au parti du point de vue exclusif, celui qui se dit intelligent est un tenant de la croyance exclusive, un menteur manifeste.

⁹⁰ Le terme *gahala* (sk. *graha*) est glosé dans l'édition de Śrāvaka par *acetatā* « absence de conscience ».

⁹¹ Littéralement : « par absence de pensée de la pensée » (*cetana aceta sau*).

⁹² Les mauvaises croyances (*kudarśana*) sont en effet au nombre de cinq : croyance exclusive (*ekānta*), partagée entre le vrai et le faux (*vinaya*), contraire au vrai (*viparīta*), en proie au doute (*saṃśaya*), ignorante (*ajñāna*) (traduction reprise du lexique de N. Balbir et J.-P. Osier dans Nāgadeva, *La Défaite d'Amour*, Paris, 2004).

grantha ukata patha uthapi jo, thāpai kumata svakīu /

sujasa hetu gurutā gahai, so viparītī jīu // SSN_13.12 //

Après avoir réfuté⁹³ le chemin proclamé par les livres [canoniques], celui qui s'approprie durablement une pensée mauvaise et qui prend de l'importance à cause de ses pouvoirs, a une croyance contraire au vrai.

deva kudeva suguru kuguru, thānai samāna ju koi /

namai bhagati saum sabani kaum, vinai mithyātī soi // SSN_13.13 //

Celui qui considère les dieux et les démons, les vrais et les faux maîtres comme identiques, qui rend hommage à eux tous avec dévotion, celui-là a une croyance partagée entre le vrai et le faux.

jo nānā vikalapa gahai, rahai hiyai hairāna /

thira hvai tattva na saddahai, so jiya saṃsayavāna // SSN_13.14 //

Celui qui est en proie à de multiples hésitations, qui reste perplexe en son cœur, qui n'a toujours pas foi dans les principes après s'être raffermi, celui-là est une âme en proie au doute.

jā kau tana dukha dahala saum, surata hota nahi rañca /

gahala-rūpa varatai sadā, so agyāna tirajañca // SSN_13.15 //

Celui qui n'a même pas un peu conscience⁹⁴ d'une douleur physique terrifiante, qui vit toujours en groupe, celui-là a une croyance ignorante, comme les animaux.

pañca bheda mithyāta ke, kahai jināgama joi /

sādi anādi sarūpa aba, kahūm avasthā doi // SSN_13.16 //

Des cinq variétés d'incroyance qui sont énoncées dans les textes canoniques jaina, je vais maintenant énoncer les deux états, d'une nature temporelle et d'une nature éternelle.

jo mithyā dala upasamai, granthi bhedi budha hoi /

phira āvai mithyāta maim, sādi mithyātī soi // SSN_13.17 //

Celui qui apaise le groupe des incroyances, qui s'éveille après avoir rompu les liens⁹⁵, mais qui revient vers l'incroyance, celui-là est un incroyant temporel.

⁹³ *uthapi*, absent des lexiques consultés, glosé par « *khaṇḍana karake* ».

⁹⁴ *surata* glosé par *sudha*, memory, consciousness (PHD).

⁹⁵ « *granthi bhedi* » renvoie aux *nirgrantha*, les moines jaina en ce qu'ils sont défait tous les liens.

jini granthi bhedi nahiṃ, mamatā magana sadīva /
so anādi mithyāmatī, vikala bahirmukha jīva // SSN_13.18 //

Celui qui ne rompt pas les liens et qui reste sans cesse absorbé par ce qui lui appartient, celui-là est un incroyant éternel, une âme confuse tournée vers l'extérieur.

kahyau prathama gunathāna yaha, mithyāmata abhidhāna /
karūṃ alapa varanana abai, sāsādana gunathāna // SSN_13.19 //

Ce premier échelon des qualités a été évoqué, qui a pour dénomination l'incroyance. Je vais maintenant décrire brièvement l'échelon des qualités qu'est le seul goût de la vraie croyance.

savaiyā ikatīsā
jaisaiṃ koū chudhita puruṣa khāi khīra khāṇḍa,
vauna karai pīche kau lagāra svāda pāvai hai /
taisaiṃ caṛhi cauthai pāñcae kai chaṭṭhe gunathāna,
kāhū upasamī kau kaṣāya udai āvai hai //
tāhī samai tahāṃ saum girai pradhāna dasā tyāgī,
mithyāta avasthā kau adhomukha hvai dhāvai hai /
bīci eka samai vā cha āvalī pravāṃna rahai,
soī sāsādana gunathānaka kahāvai hai // SSN_13.20 //

De même qu'un homme affamé vomit après avoir mangé du riz au lait sucré et en garde ensuite un arrière-goût⁹⁶, de même quelqu'un d'apaisé peut connaître la manifestation des passions après avoir atteint le quatrième, le cinquième ou le sixième échelon des qualités. À cet instant, il tombe de là où il était, abandonnant l'ascension vers le niveau supérieur, il court tête baissée vers l'état d'incroyance. La mesure [de cet échelon] est comprise entre un *samaya* et six *āvalī*. On appelle cela l'échelon de celui qui a seulement le goût de la croyance vraie⁹⁷.

⁹⁶ C'est-à-dire une trace, pas le goût complet, mais une trace du goût de ce qui a été ingurgité lorsque l'on vomit. Le vomit est par ailleurs une parabole, certes désagréable, mais déjà en usage dans les milieux jaina. Voir notamment *Uttarajhāyā* XXII, 42, lorsque Rathanemi demande à Rājīmatī, qui vient de prendre ses vœux de nonne mais dont le vêtement est mouillé par la pluie, de l'accepter comme amant. Rājīmatī, ferme dans son vœu et parfaitement contrôlée lui lance alors : « Fie upon you, famous knight, who want to quaff the vomited drink for the sake of this life ; it would be better for you to die. » (trad. Jacobi). L'image négative du vomit est reprise par Banārasīdās dans un sens positif.

⁹⁷ Dans cette strophe, en employant l'image de « l'arrière-goût » d'un met régurgité, Banārasīdās joue avec le terme « *svāda* » contenu dans l'intitulé de cet échelon appelé « *sāsvādana* ».

dohā

sāsādana gunathāna yaha, bhayau samāpata bīya /
miśra nāma gunathāna aba, varanana karūṃ tṛtīya // SSN_13.21 //

C'était l'échelon du goût de la croyance vraie. Ce deuxième échelon est terminé. Je vais maintenant décrire le troisième échelon des qualités qui a nom la croyance mélangée.

savaiyā ikatīsā

upasamī samakitī kai tau sādi mithyāmatī,
duhuṃni kauṃ miśrita mithyāta āi gahai hai /
anantānubandhī caukarī kau udai nāhi jā maim,
mithyāta samai prakṛti mithyāta na rahai hai //
jahām saddahana satyāsatya-rūpa samakāla,
gyāna-bhāva mithyā-bhāva miśra dhārā bahai hai /
yā kī thiti antaramuhūrta ubhaya-rūpa,
aisau miśra gunathāna ācāraja kahai hai // SSN_13.22 //

Celui qui a une vraie croyance apaisée ou bien celui qui a une fausse croyance éternelle, ces deux-là connaissent l'incroyance mélangée, dans laquelle les quatre [catégories karmiques] attachées éternellement ne se manifestent pas : au moment de l'incroyance, les catégories karmiques de l'incroyance n'existent plus. À ce stade, la foi, qui prend en même temps la forme de la vérité et de la contrevérité, porte en elle le mélange d'un état de connaissance et d'un état d'erreur. Sa durée est deux fois un *antarmuhūrta*⁹⁸. Le maître l'appelle l'échelon de la croyance mélangée.

dohā

miśra dasā pūrana bhaī, kahī yathā-mati bhākhi /
aba caturtha gunathāna vidhi, kahaṃ jināgama sākhi // SSN_13.23 //

La situation mélangée est passée ; elle a été exposée telle qu'on peut la comprendre. Je vais maintenant parler des aspects du quatrième échelon des qualités en me faisant le témoin des Écritures jaina.

⁹⁸ Un *antarmuhūrta* est une mesure de temps comprise entre un *muhūrta* et une *āvalī* (JSK, III, p. 314). Un *muhūrta* est une unité de mesure de 48 minutes. Une *āvalī* est composée d'un nombre incommensurable d'instantanés (*samaya*), selon la définition du JSK (*asaṃkhyāta samayoṃ kī eka āvalī hotī hai*).

savaiyā ikatīsā

keī jīva samakita pāi ardha pudgala-
 parāvarta kālā tāmī cokhe hoi cita ke /
 keī eka antaramuhūrata maim gaṇṭhi bhedi,
 māraga ulaṅghi sukha vedai mokha vita ke //
 tātaim antaramuhūrata saum ardha-pudagala laum,
 je te samai hoiṁ te te bheda samakita ke /
 jāhī samai jā kaum jaba samakita hoi soī,
 taba hī saum guna gahai dosa dahai ita ke // SSN_13.24 //

Quelqu'un qui est parvenu à la vraie croyance a un esprit heureux, jusqu'à ce que la moitié du temps de retour de la matière se soit écoulé. Connaisseur de la délivrance, il jouit du bonheur pendant un *antarmuhūrta* après avoir rompu les liens, après avoir traversé le chemin [de la délivrance]. C'est pourquoi, pendant un *antarmuhūrta* et pour la moitié du temps de retour de la matière⁹⁹, il y a autant d'espèces de vraie croyance qu'il y a d'instant. À l'instant précis où la vraie croyance se manifeste, les qualités [du soi] sont appréhendées, les défauts du monde sont consumés.

dohā

adha apūvva anivṛtti trika, karana karai jo koi /
 mithyā gaṇṭhi vidāri guna, pragaṭai samakita soi // SSN_13.25 //

Celui qui engage les trois processus qui génèrent des expériences basses, des expériences nouvelles puis des expériences homogènes¹⁰⁰, après avoir fendu le nœud de l'erreur, perçoit clairement les qualités de la vraie croyance.

samakita utapati cihana guna, bhūṣana doṣa vināsa /
 atīcāra juta aṣṭa vidhi, varanaum vivarana tāsa // SSN_13.26 //

La vraie croyance en elle-même, sa naissance, son signe distinctif, ses qualités, son ornementation, ses défauts, sa destruction et sa disparition sont huit thèmes qui lui sont attachés. Je vais les expliquer.

⁹⁹ L'expression « *ardha-pudgala-parivartana* » est définie par N. Tatia dans le lexique du TS : « half the time it takes all karmic particles to undergo their complete course of binding and falling from the soul ».

¹⁰⁰ Toujours suivant N. Tatia, *anivṛttikaraṇa* désigne « the capacity to generate progressively purer, homogenous experiences » ; et *apūrvakaraṇa* « the capacity to generate series of varied novel experiences » (TS, lexique).

caupāī

satya-pratīti avasthā jā kī / dina dina rīti gahai samatā kī //

china china karai satya kau sā kau / samakita nāma kahāvai tā kau // SSN_13.27 //

Être en état de comprendre complètement la vérité, s’astreindre chaque jour à la pratique de l’équanimité, concevoir la vérité à chaque instant, voilà ce qu’on appelle la vraie croyance.

dohā

kai tau sahaja subhāu kai, upadesai guru koi /

cahuṃ-gati sainī jīu kau, samyaka-darasana hoi // SSN_13.28 //

Que sa véritable nature se manifeste naturellement ou qu’un maître lui enseigne, la vraie croyance existe pour l’âme combative dans les quatre destinées.

āpā paricai nija viṣai, upajai nahim saṃdeha /

sahaja prapañca rahita dasā, samakita lacchana eha // SSN_13.29 //

Une expérience du soi à l’intérieur de soi, le doute qui ne prend pas naissance, une existence sans artifice facile, tels sont les signes de la vraie croyance.

karunā vacchala sujanatā, ātama nindā pāṭha /

samatā bhagati virāgatā, dharama-rāga guna āṭha // SSN_13.30 //

La compassion, l’affection, la respectabilité, l’énonciation de son auto-critique¹⁰¹, l’équanimité, la dévotion, le détachement, l’attachement à la religion sont les huit qualités de la vraie croyance.

cita prabhāvanā bhāva-juta, heya upādai vāni /

dhīraja harakha pravīnatā, bhūṣana pañca bakhāni // SSN_13.31 //

Montrer l’influence de l’esprit en y mettant du cœur, rejeter ou accepter un discours¹⁰², la patience, la joie et l’expertise constituent les cinq joyaux.

¹⁰¹ L’auto-critique (*ātma-nindā*) apparaît dans le *Tātparyavṛtti* d’Amṛtacandra sur *Samayasāra* 306 : « *ātma-sākṣi-doṣa-prakaṭanam nindā* », « nindā est la mise au jour des fautes observées par soi-même ». Le terme apparaît aussi dans le *Tattvārthasūtra* 6.24 (6.25) : « *parātmanindā-praśaṃse sadasadguṇācchādanodbhāvane ca nīcair-gotrasya* », « Critiquer les autres, s’auto-congratuler, cacher les bonnes qualités des autres et cacher ses mauvais défauts mènent à un statut social inférieur ».

¹⁰² C’est-à-dire avoir du discernement (traduit par *heya-upādeya kā viveka*).

aṣṭa mahāmada aṣṭa mala, ṣaṭa āyatana viśeṣa /

tīna mūṛhatā saṃjugata, doṣa pacīsaṃ eṣa // SSN_13.32 //

Huit intoxications, huit impuretés, six différents sanctuaires karmiques, trois inepties, tel est l'ensemble des vingt-cinq défauts (de la vraie croyance).

jāti lābha kula rūpa tapa, bala vidyā adhikāra /

ina kau garaba ju kījīye, yaha mada aṣṭa prakāra // SSN_13.33 //

Le statut social, le profit, la famille, la beauté, l'ascétisme, la force, le savoir, l'autorité, faites-en de l'orgueil et vous aurez les huit sortes d'intoxications.

caupāī

āsaṃkā asthiratā vāṃchā / mamatā dṛiṣṭi dasā duragaṃchā //

vacchala rahita doṣa para bhākhai / cita prabhāvanā māṃhi na rākhai // SSN_13.34 //

Le doute, l'inconstance, l'espoir, l'égoïsme¹⁰³, vouloir une situation inaccessible, évoquer les défauts [d'un autre] sans gentillesse, ne pas prendre en considération l'influence de l'esprit, [telles sont les huit impuretés].

dohā

kuguru kudeva kudharma dhara, kuguru kudeva kudharma /

ina kī karai sarāhanā, yaha ṣaḍ-āyatana karma // SSN_13.35 //

Rendre hommage aux dévots des mauvais maîtres, des mauvais dieux, des mauvaises religions, aux mauvais maîtres, aux mauvais dieux et aux mauvaises religions, tels sont les six sanctuaires du karman.

deva-mūṛha guru-mūṛhatā, dharma-mūṛhatā poṣa /

āṭha āṭha ṣaṭa tīna mili, e pacīsa saba doṣa // SSN_13.36 //

L'ineptie vis-à-vis du dieu, l'ineptie vis-à-vis du maître, l'ineptie nourrie vis-à-vis de la religion. Huit plus huit plus six plus trois égalent l'ensemble des vingt-cinq fautes.

gyāna garaba mati mandatā, niṭhura vacana udagāra /

rudra-bhāva ālasa dasā, nāsa pañca parakāra // SSN_13.37 //

¹⁰³ Litt. « la vision sur ce qui est à moi ».

L'orgueil de la connaissance, la lenteur de la pensée, l'expression de paroles cruelles, l'état de colère, la situation de paresse sont les cinq espèces de destruction [de la vraie croyance].

loka hāsa bhaya bhoga ruci, agra soca thiti meva /
mithyā āgama kī bhagati, mṛṣā darsanī seva // SSN_13.38 //

La peur de la moquerie populaire, l'appétit pour le plaisir, la durée d'une forte anxiété, la dévotion pour des écritures mensongères et pour de fausses croyances.

caupāī
atīcāra e pañca parakārā / samala karahiṃ samakita kī dhārā //
dūṣana bhūṣana gati anusaranī / dasā āṭha samakita kī varanī // SSN_13.39 //

Telles sont les cinq espèces de transgression qui rendent impurs les porteurs de la croyance vraie. Fautes, bijoux, poursuites du destin, les huit conditions de la croyance vraie ont été décrites.

dohā
prakṛti sāta aba moha kī, kahūṃ jināgama joi /
jina kau udai nivārikai, samyag-darasana hoi // SSN_13.40 //

Maintenant je vais dire les sept catégories karmiques d'égarement telles qu'elles apparaissent dans le Canon jaina¹⁰⁴. La vraie croyance se présente après que l'on a interrompu leur manifestation.

savaiyā ikatīsā
cārīta moha kī cyārī mithyāta kī tīna tā maim,
prathama prakṛti anantānubandhī kohanī /
bījī mahā-māna-rasa-bhījī māyāmayī tījī,
cauthī mahā-lobha dasā parigraha pohanī //
pāñcaīm mithyāta-mati chaṭṭhī miśra-paranati,
sātaīm samai prakṛti samakita mohanī /
eī ṣaṭa vigavanitā-sī eka kutiyā-sī,
sā tauṃ moha-prakṛti kahāvaim sattā rohanī // SSN_13.41 //

Parmi elles, on trouve quatre égarements vis-à-vis de la discipline et trois égarements vis-à-vis de la croyance. La première catégorie est la colère attachée de toute éternité, la deuxième suinte le suc d'un immense orgueil, la troisième est faite d'illusion, la quatrième est une grande avidité, un fort

¹⁰⁴ Jeu entre « jināgama » et « jina kau udai » où « jina » est le pluriel du pronom oblique « jisa ».

sentiment de propriété, la cinquième est la pensée erronée, la sixième est une maturité mélangée, la septième heure des catégories karmiques est celle qui égare de la vraie croyance. Elles sont six pareilles à des tigresses et une pareille à la mégère¹⁰⁵. On les appelle les sept ascensions de la catégorie du karman d'égarement.

chappaya chanda

sāta prakṛti upasamahi, jāsu so upasama maṇḍita /
 sāta prakṛti chaya karana-hāra chāyikī akhaṇḍita //
 sāta māṃhi kuchu khapaiṃ, kachuka upasama kari rakkhai /
 so chaya upasamavanta, miśra samakita rasa rakkhai //
 ṣaṭa prakṛti upasamai vā khapaiṃ, athavā chaya-upasama karai /
 sātaṃ prakṛti jā ke udaya, so vedaka samakita dharai // SSN_13.42 //

Lorsque ces sept catégories karmiques sont apaisées, alors on parle de l'apaisement adoré. Lorsque ces sept catégories karmiques porteuses d'actions sont détruites, on parle de l'infractionnable destruction. L'orthodoxie, qu'elle soit du côté de la destruction, de l'apaisement ou d'un mélange des deux, garde sa saveur. Six catégories karmiques s'apaisent ou se détruisent ou bien l'annihilation s'opèrent. La manifestation de ces sept catégories karmiques entrave l'orthodoxie d'appréciation¹⁰⁶.

dohā

chaya-upasama varatai tri-vidhi, vedaka cyāri prakāra /
 chāyaka upasama jugala juta, naudhā samakita dhāra // SSN_13.43 //

L'annihilation existe sous trois ensembles, l'appréciation est de quatre espèces, avec la paire constituée par la destruction et l'apaisement on arrive à neuf types d'orthodoxie.

cyāri khipai traya upasamai, pana chai upasama doi /
 chai ṣaṭ upasama eka yaum, chaya-upasama trika hoi // SSN_13.44 //

1) Quatre détruisent, trois apaisent ; 2) cinq destructions et deux apaisements ; 3) six destructions et un apaisement ; tels sont les trois ensembles d'annihilation.

¹⁰⁵ Le vocabulaire n'est plus celui de la doctrine, il est propre à Banārasīdās : *kohanī* glosé par *krodha* ; *vigavanitā* glosé par *vyāghranī* ; *kutiya* glosé par *kūkarī*, c'est-à-dire un « karkaśā femelle » (*karkaśā strī*), le terme *karkaśā* désignant à la fois une musaraigne (*shrew*) et une mégère (*shrewish woman*), selon PHD.

¹⁰⁶ L'orthodoxie est provoquée par quatre événements : 1) la perception des karman (*vedaka*), 2) l'apaisement des karman (*upaśama*), 3) la destruction des karman (*kṣaya*) et 4) l'annihilation des karman (*kṣayopaśama*).

jahāṃ cyāri parakiti khipahiṃ, dvai upasama ika veda /
chaya-upasama-vedaka dasā, tāsū prathama yaha bheda // SSN_13.45 //

Lorsque quatre catégories karmiques sont détruites, deux apaisées et une appréciée, alors on a le premier état d'annihilation complète¹⁰⁷.

pañca khipaiṃ ika upasamai, ika vedai jihi ṭhaura /
so chaya-upasama-veda kī, dasā dutiya yaha aura // SSN_13.46 //

Lorsque cinq sont détruites, une apaisée, une appréciée, on a le deuxième état d'annihilation complète.

chai ṣaṭa vedai eka jo, chāyaka vedaka soi /
ṣaṭa upasama ika prakṛti vida, upasama vedaka hoi // SSN_13.47 //

Celui qui en détruit six et en apprécie une, celui-là est le destructeur et l'appréciateur. Celui qui apaise six catégories karmiques et en apprécie une, celui-là est l'apaisant et l'appréciateur.

upasama chāyaka kī dasā, pūrava ṣaṭa pada māṃhi /
kahī pragaṭa aba punar-ukati, kāraṇa varanī nāṃhi // SSN_13.48 //

L'état d'apaisement et de destruction [des catégories karmiques] a été clairement décrit dans les six strophes précédentes, mais rien n'a encore été dit pour en illustrer les causes.

chaya-upasama vedaka khipaka, upasama samakita cyāri /
tīna cyāri ika ika milata, saba nava bheda vicāri // SSN_13.49 //

L'annihilation, l'appréciation, la destruction et l'apaisement sont les quatre croyances vraies. Trois plus quatre plus un plus un forment ensemble les neuf espèces.

soraṭhā
aba nihacai vivahāra, aru sāmānya-viśeṣa vidhi /
kahaum cyāri parakāra, racanā samakita bhūmi kī // SSN_13.50 //

Maintenant je vais parler des quatre variétés qui composent la base de la croyance vraie : la conviction, la convention, la similarité et la distinction¹⁰⁸.

¹⁰⁷ C'est-à-dire le *kṣayopaśamavedaka-samyaktva*.

¹⁰⁸ Ces quatre termes vont être définis par Banārasīdās dans la strophe suivante avec un mélange de termes techniques jaina et de terminologie panindienne, ne facilitant pas une compréhension immédiate.

savaiyā ikatīsā

mithyāmati-gaṇṭhi-bhedi jagī niramala joti,

joga saum atīta so to nihacai pramāniyai /

vahai dunda dasā saum kahāvai joga mudrā dharai,

mati śruta-gyāna bheda vivahāra māniyai //

cetanā cihana pahicāni āpā para vedai,

pauruṣa alakha tātaiṃ sāmānya bakhāniyai /

karai bhedābheda kau vicāra visatāra rūpa,

heya geya upādeya saum viśeṣa jāniyai // SSN_13.51 //

Une pure lumière se lève quand le noeud de la pensée erronée est coupé ; quand on a dépassé l'activité, la conviction est ce qui fait autorité. Elle est dans une situation de dualité, elle discute de l'activité, elle a des gestes, la convention est considérée comme la différence entre la connaissance intuitive et la connaissance par l'enseignement. Quand elle distingue les caractéristiques de la conscience, elle connaît le soi suprême ; on dit que la similarité relève de l'humain et qu'elle est imperceptible. Elle réfléchit au dualisme et au non-dualisme d'une manière étendue ; on pense que la distinction se fait entre ce qui doit être rejeté, connu et enseigné.

soraṭhā

thiti sāgara tetīsa, antarmuhūrta eka vā /

avirata-samakita rīti, yaha caturtha gunathāna iti // SSN_13.52 //

Le cours de la croyance vraie ininterrompue a une durée de trente-trois *sāgaropama* ou d'un *antarmuhūrta*. C'était le quatrième échelon des qualités.

dohā

aba varanaum ikaīsa guna, aru bāvīsa abhakṣa /

jina ke saṃgraha tyāga saum, sobhai śrāvaka pakṣa // SSN_13.53 //

Maintenant je vais décrire les vingt-et-une qualités et les vingt-deux interdits alimentaires. Respectivement, en adoptant les unes et en renonçant aux autres, la communauté des laïcs est digne de ce nom.

savaiyā ikatīsā

lajjāvanta dayāvanta prasanta pratītavanta,

para-doṣa kau ḍhakaiyā para-upagārī hai /

saumadrṣṭī gunagrāhī gariṣṭa saba kaum iṣṭa,

śiṣṭapakṣī miṣṭavādī dīragha vicārī hai //
 viśeṣagya rasagya kṛtagya tagya dharamagya,
 na dīna na abhimānī madhya vivahārī hai /
 sahaja vinīta pāpā-kriyā saum atīta aisau,
 śrāvaka punīta ikavīsa gunadhārī hai // SSN_13.54 //

Timide, compatissant, calme, confiant, dissimulant les défauts d'autrui, charitable envers les autres, portant un regard amical, accumulant les qualités, tolérant, attentif à chacun, courtois, doux dans ses paroles, profond dans ses pensées, expérimenté, connaisseur de l'essence des choses, reconnaissant, savant dans les principes, versé dans la religion, ni humble ni orgueilleux – il a un niveau de vie moyen –, naturellement modeste, surpassant les actions condamnables, le pieux laïc est porteur des vingt et une qualités¹⁰⁹.

kavitta

orā ghorabarā nisi-bhojana, bahu-bījā baiṅgana sandhāna /
 pīpara bara ūmara kaṭhūmbara, pākara jo phala hoi ajāna //
 kanda-mūla māṭī viṣa āmiṣa, madhu mākhana aru madirāpāna /
 phala ati taccha tusāra calita rasa, jinamata e bāisa akhāna // SSN_13.55 //

Les vingt-deux interdits alimentaires selon la doctrine jaina¹¹⁰ sont : les pains de sucre¹¹¹, les lentilles avec des produits laitiers crus¹¹², les repas nocturnes, les fruits qui ont beaucoup de graines, les aubergines, les condiments, les fruits du pippala, du vaṭa, de l'umbara, du kakombari et du plakṣa¹¹³, les fruits inconnus, les légumes-racines¹¹⁴, la terre¹¹⁵, le poison, la viande, le miel, le beurre et l'alcool¹¹⁶, les fruits sans valeur nutritive, la glace, les choses au goût changeant.

¹⁰⁹ Ce passage est à rapprocher de la fameuse liste des qualités et des défauts que donne Banārasīdās de lui-même à la fin de son autobiographie (AK 647-656), les unes et les autres aussi au nombre de vingt-et-un.

¹¹⁰ Il s'agit de la liste des 22 *abhakṣya* (cf. Williams, *Jaina Yoga*, p. 110-113). La liste donnée ici correspond plutôt à celle donnée dans les sources śvetāmbara que dans les sources digambara. On trouve aussi cette liste dans les *Kriyākoṣa* digambara plus tardifs (voir par exemple Kiśanasīṃha, *Kriyākoṣa*, ed. Pannalāl Jain, Agas, 1984).

¹¹¹ *orā* glosé par *olā* dans l'édition utilisée, serait « a loaf sugar-stone » (McG). Si on compare cette liste avec les autres du même type, ce terme devrait correspondre à *hima*, « neige », le seul qui manque ici.

¹¹² Le mot *ghorabarā* utilisé par Banārasīdās est l'équivalent du terme technique *ghola-vaṭaka* utilisé dans les listes des 22 *abhakṣya*. Ce terme recouvre plusieurs choses, par exemple selon une glose fréquente : *āma-go-rasa-samprta-dvidala* (cf. Williams, *op. cit.*, p. 111).

¹¹³ Les termes donnés par Banārasīdās désignent les cinq types d'udumbara, arbres de la famille des *Ficus* dont les fruits sont des objets d'abstention (*virati*) formant cinq des huit qualités de base (*mūlaguṇa*) des jaina – les trois autres abstentions alimentaires sont la viande (*māṃsa*), l'alcool (*madya*) et le miel (*madhu*). Williams (*id.*, p. 53)

dohā

aba pañcama gunathāna kī, racanā varanaum alpa /

jā maiṃ ekādasa dasā, pratimā nāma vikalpa // SSN_13.56 //

Maintenant je vais décrire un peu la structure du cinquième échelon des qualités dans lequel on trouve une diversité de onze états appelés « *pratimā* ».

savaiyā ikatīsā

darsana-visuddha-kārī bāraha virata-dhārī,

sāmāika-cārī parva-proṣadha vidhi vahai /

sacita kau parahārī divā aparasa nārī,

āṭhaum jāma brahmacārī nirāraṃbhī hvai rahai //

pāpa parigraha chaṇḍai pāpa kī na śikṣā maṇḍai,

koū yā ke nimitta karai so vastu na gahai /

aite desavrata ke dharaiyā samakitī jīva,

gyāraha pratimā tinhaiṃ bhagavanta-jī kahai // SSN_13.57 //

1) On purifie sa croyance, 2) on prend les douze vœux, 3) on parvient à l'équanimité, 4) on conduit différents jeûnes lors des fêtes religieuses, 5) on renonce [aux nourritures] douées de vie, 6) on ne touche pas une femme pendant la journée, 7) on reste chaste pendant les huit parties du jour, 8) on vit en s'abstenant de toute entreprise, 9) on rejette les mauvaises faveurs, 10) on ne met pas en valeur l'apprentissage des mauvaises choses, 11) on ne prend pas un repas réalisé pour quelqu'un d'autre. Le Seigneur a énoncé ces onze étapes de l'âme croyante qui possède le contrôle de soi.

dohā

saṃjama aṃsa jagyau jahāṃ, bhoga aruci parināma /

udai pratigyā kau bhayau, pratimā tā kau nāma // SSN_13.58 //

Lorsqu'une partie de la discipline s'est éveillée, la jouissance se transforme en dégoût et une promesse s'élève. C'est ce qu'on appelle une *pratimā*.

donne le nom des arbres dans l'ordre officiel : umbara = *Ficus glomerata* ; vaṭa = *Ficus bengalensis* ; pippala = *Ficus religiosa* ; plakṣa = *Ficus infectoria* ; kakombari = *Ficus oppositifolia*.

¹¹⁴ Correspond dans d'autres textes au terme générique « *anantakāya* ».

¹¹⁵ En fait il ne s'agit pas uniquement de la terre à proprement parler, mais de divers corps de type terrestre comme la craie. La seule exception semble être le sel (cf. Williams, *id.*, p. 111).

¹¹⁶ Viande, miel, beurre et alcool constituent les quatre *vikṛti* interdites (cf. Williams, *id.*, p. 51).

āṭha mūla-guna saṁgrahai, kuvisana triyā na koi /

darasana guna niramala karai, darasana pratimā soi // SSN_13.59 //

On se saisit des huit qualités principales mais d'aucune des trois mauvaises addictions. On purifie la qualité de croyance. C'est l'étape de la croyance.

pañca anuvrata ādarai, tīnaṁ gunavrata pāla /

sicchāvrata cāraṁ dharai, yaha vrata pratimā cāla // SSN_13.60 //

On fait attention aux cinq vœux mineurs, on protège les trois vœux de vertu, on maintient les quatre préceptes. Tel est le cours de l'étape de la prise des vœux.

darva bhāva vidhi saṁjugata, hiyai pratigyā ṭeka /

taji mamatā samatā grahai, antaramuhūrata eka // SSN_13.61 //

caupāi jo ari mitra samāna vicārai / ārata raudra kudhyāna nivārai //

saṁyama sahita bhāvanā bhāvai / so sāmāyikavanta kahāvai // SSN_13.62 //

Catégories de substances et d'états psychiques réunies, vœux et promesses dans le cœur, ayant renoncé aux attachements, on saisit l'équanimité, d'une durée d'un *antarmuhūrta*, celui qui considère comme identiques l'ennemi et l'ami, qui s'écarte des mauvaises concentrations sur le Dououreux et le Nocif, qui s'adonne aux méditations avec discipline, celui-là est dit engagé dans l'étape de l'égalité d'âme.

dohā

sāmāyika kīsī dasā, cyāri pahara laṁ hoi /

athavā āṭha pahara rahai, prosaha pratimā soi // SSN_13.63 //

Lorsque la situation d'égalité d'âme a duré entre douze heures et vingt-quatre heures, c'est l'étape du jeûne lors des jours saints¹¹⁷.

jo sacitta bhojana tajai, pīvai prāsuka nīra /

so sacitta tyāgī puruṣa, pañca pratigyāgīra // SSN_13.64 //

Celui qui renonce à la nourriture douée de vie, qui boit de l'eau purifiée¹¹⁸, celui-là est un homme qui a renoncé à une [nourriture] douée de vie, engagé dans la cinquième étape¹¹⁹.

¹¹⁷ L'étape du jeûne est expédiée rapidement par Banārasīdās dont on sait que ce n'est pas le point fort. Il raconte en effet dans son autobiographie comment il usa d'un subterfuge pour dérober des galettes de blé placées sous son lit afin de les dévorer en cachette alors qu'il était censé observer une période de jeûne (AK 205-207).

caupāī

jo dina brahmacarya vrata pālai / tithi āye nisi divasa saṁbhālai //

gahi nau vāri karai vrata rakhyā / so ṣaṭ pratimā śrāvaka akhyā // SSN_13.65 //

Celui qui suit son vœu de chasteté diurne, qui maintient [son vœu] diurne lorsque la nuit est venue, qui protège son vœu en menant les neuf combats¹²⁰, celui-là est un laïc engagé dans la sixième étape.

jo nau vāri sahita vidhi sādhai / nisi dina brahmacarya ārādhai //

so saptama pratimā dhara gyātā / sīla-siromani jaga vikhyātā // SSN_13.66 //

Celui qui accomplit cette règle à l'aide des neuf combats, qui rend hommage à sa chasteté jour et nuit, celui-ci est connu pour être engagé dans la septième étape, célébré dans le monde comme un joyau de la vertu.

kavitta

tiyathala vāsa prema ruci nirakhana, de parīcha bhākhai madhu vaina /

pūrava bhoga keli rasa cintana, guru āhāra leta cita caina //

kari suci tana siṅgāra banāvata, tiya parajaka madhya sukha saina /

manamatha-kathā udara bhari bhojana, ye nau vāri kahai jina baina // SSN_13.67 //

1) Résider dans le gynécée, 2) porter un regard [sur les femmes] plein d'appétit amoureux, 3) prononcer de mielleuses paroles en aparté, 4) repenser à la saveur des jeux amoureux de jadis, 5) prendre un repas lourd l'esprit tranquille, 6) orner le corps après le bain, 7) trouver un heureux couchage sur le lit d'une femme, 8) [lire] des histoires érotiques¹²¹, 9) se remplir la panse de nourriture. Ces neuf combats sont exprimés par la parole des Jina.

¹¹⁸ Sur le terme « *prāśuka* » voir C. Caillat, « Nouvelles remarques sur les adjectifs moyen-indiens *phāsu*, *phāsuya* », *Journal Asiatique*, 1961.

¹¹⁹ On note l'utilisation du suffixe arabo-persan « *gīra* » en composition avec le terme « *pratijñā* » d'origine sanskrite.

¹²⁰ La liste de ces « combats » est donnée deux strophes plus loin (13.67). Pour le terme « *vāra* », BSK donne l'équivalent « *dvāra* », renvoyant aux neuf ouvertures du corps par lesquelles s'écoulent les souillures dans le bouddhisme et le jainisme, puis « *roka* » « blocage », suivi par McG pour qui « *vāra* », sans rétroflexe, signifie « blow, attack, ruse ». Les manuels de jainologie consultés restent silencieux sur ces combats.

¹²¹ On note l'insistance de Banārasīdās sur la chasteté, comme si la question de la sexualité était finalement la plus compliquée à résoudre pour les laïcs dans leur désir de libération.

dohā

jo viveka vidhi ādarai, karai na pāpāraṃbha /

so aṣṭama pratimā dhanī, kugati vijai rana-thaṃbha // SSN_13.68 //

Celui qui respecte tous les jugements, qui ne s'occupe pas de mauvaises affaires, celui-là est riche de la huitième étape. Pilier de la guerre, il vainc les mauvaises destinées.

caupāī

jo dasadhā parigraha kau tyāgī / sukha saṃtoṣa sahita vairāgī //

samarasa saṃcita kiṃcita grāhī / so śrāvaka nau pratimā vāhī // SSN_13.69 //

Celui qui renonce aux dix convoitises, qui est détaché avec bonheur et satisfaction, qui garde un sentiment égal quoi qu'il arrive, ce laïc conduit la neuvième étape.

dohā

para kauṃ pāpāraṃbha kau, jo na dei upadesa /

so dasamī pratimā sahita, śrāvaka vigata kalesa // SSN_13.70 //

Celui qui ne donne pas de conseil à autrui concernant de mauvaises activités est un laïc engagé dans la dixième étape, éloigné de la souffrance.

caupāī

jo suchanda varatai taji ḍerā / maṭha maṇḍapa maiṃ karai baserā //

ucita āhāra udaṇḍa viharī / so ekādaśa pratimā dhārī // SSN_13.71 //

Celui qui vit indépendant, qui a établi sa résidence sous le pavillon d'un monastère après avoir quitté sa maison, qui se nourrit de façon appropriée et qui chemine un bâton à la main, celui-ci est engagé dans la onzième étape.

dohā

ekādaśa pratimā dasā, kahī desavrata māṃhi /

vahī anukrama mūla saṃ, gahau su chūṭai nāṃhi // SSN_13.72 //

Dans cet échelon du contrôle partiel de soi, la situation des onze étapes de perfection a été évoquée. Il faut les parcourir méthodiquement depuis le début, sans jamais laisser tomber.

ṣaṭa pratimā tāṃī jaghana, madhyama nau parajanta /

uttama dasamī gyāramī, iti pratimā viratanta // SSN_13.73 //

Inférieures jusqu'à la sixième étape, moyennes jusqu'à la neuvième, la dixième et la onzième sont supérieures, tel est le cours des étapes.

caupāī

eka koḍi pūrava gini lījai / tā maiṃ āṭha barasa ghaṭi kījai //

yaha utkr̥ṣṭa kāla thiti jā kī / antaramuhūrta jaghana daśā kī //13.74//

Si l'on compte un *koṭipūrva* duquel on aurait soustrait huit années, on obtiendrait la durée maximum de cet [échelon], le minimum de cette situation étant d'un *antarmuhūrta*.

dohā

sattara lākha kirora mita, chappana sahasa kiroṛa /

aite barasa milāike, pūrava saṃkhyā joṛa // SSN_13.75 //

Quand 70 560 000 000 000 années sont réunies, on obtient le nombre maximum d'années dans un pūrva.

antarmuhūrta dvai gharī, kachuka ghāṭi utakiṣṭa /

eka samaya ekāvalī, antaramuhūrta kaniṣṭa // SSN_13.76 //

Un moment de deux *antarmuhūrta* représente la durée maximum (litt. la plus âgée), un *samaya* et un *āvalī antarmuhūrta* la durée minimum (litt. la plus jeune).

yaha pañcama gunathāna kī, racanā kahī vicitra /

aba chaṭṭhe gunathāna kī, dasā kahūṃ suna mitra // SSN_13.77 //

La surprenante composition de ce cinquième échelon des qualités a été évoquée. Je vais maintenant parler de la situation du sixième échelon des qualités. Écoute, l'ami !

pañca pramāda dasā dharai, aṭṭhāisa gunavāna /

thavira-kalpi jina-kalpi juta, hai pramatta-gunathāna // SSN_13.78 //

Il reste cinq négligences chez celui qui possède les vingt-huit qualités. L'échelon des qualités avec négligence est celui des moines sthavirakalpī et jinakalpī¹²².

dharma-rāga vikathā-vacana, nidrā viṣaya kaṣāya /

pañca pramāda dasā sahita, paramādī munirāya // SSN_13.79 //

¹²² Ces deux catégories de moines sont décrits plus loin, SSN 13.84, 91-92.

L'attachement à la religion, les propos interdits¹²³, le sommeil, les affaires mondaines, les passions, avec ces situations provoquées par les cinq négligences, le roi des sages est négligent.

savaiyā ikatīsā

pañca mahāvrata pālai pañca samiti saṃbhālai,
pañca indrī jīti bhayau bhogī cita caina kau /
ṣaṭa āvaśyaka triyā darvita bhāvita sādhai,
prāsuka dharā maiṃ eka āsana hai saina kau //
mañjana na karai keśa luñcai tana vastra muñcai,
tyāgai dantavana pai sugandha svāsa vaina kau /
ṭhārau kara se āhāra laghu-bhuñjī eka bāra,
aṭṭhāisa mūla-guna-dhārī jatī jaina ko // SSN_13.80 //

1-5) Il cultive les cinq vœux majeurs, 6-10) il prend soin des cinq retenues, 11-15) vainqueur des cinq sens il savoure la tranquillité de l'esprit, 16-21) il réalise les six devoirs quotidiens, trois matériels et trois mentaux, 22) sur le sol dénué d'êtres vivants il prend position pour se coucher, 23) il ne fait pas sa toilette, 24) il s'arrache les poils, 25) il renonce à couvrir son corps, 26) il se défait de ses dents, si bien qu'une bonne odeur se dégage de son haleine quand il parle, 27) il prend la nourriture debout avec la main, 28) il prend un repas léger une seule fois par jour. Tels sont les vingt-huit qualités de base du moine jaina.

dohā

himsā mṛṣā adatta dhana, maithuna parigaha sāja /
kiṃcita tyāgī anuvratī, saba tyāgī munirāja // SSN_13.81 //

La violence, le mensonge, un bien qui n'a pas été donné¹²⁴, les relations sexuelles, la propriété et tout ce qui va avec, celui qui y renonce en partie est un laïc, celui qui y renonce entièrement est un moine¹²⁵.

calai nirakhi bhākhai ucita, bhakhai adoṣa ahāra /
lei nirakhi ḍārai nirakhi, samiti pañca parakāra // SSN_13.82 //

¹²³ Il existe quatre types de propos interdits : les propos sur les femmes (*strī-kathā*), les propos sur le roi (*rāja-kathā*), les propos sur le vol (*cora-kathā*) et les propos sur les repas (*bhokta-kathā*). Voir JSK, vol. 2, p. 3.

¹²⁴ C'est-à-dire le vol.

¹²⁵ Cette strophe est importante pour la compréhension des frontières entre la vie laïque et la vie monastique.

Restreindre la marche, dire ce qui est approprié, manger de la nourriture sans défaut, restreindre le fait de prendre, restreindre le fait de rendre sont les cinq sortes de retenues.

samatā vandana thuti karana, paṛakaunā sajjhāva /

kāusagga mudrā dharana, ṣaḍ-āvasika ye bhāva // SSN_13.83 //

L'égalité d'âme, le culte [des saints personnages], la prière [aux 24 Jina], le repentir, l'étude, l'abandon du corps en le tenant comme une statue : ces états sont les six devoirs quotidiens¹²⁶.

savaiyā ikatīsā

thavira-kalapi jina-kalapi du-vidhi muni,

doū vanavāsī doū nagana rahatu haim /

doū aṭhāisa mūlaguna ke dharaiyā doū,

sarava tyāgī hvai virāgatā gahatu haim //

thavira-kalapi te jina kau śiṣya sākhā hoi,

baiṭhikai sabhā maim dharma-desanā kahatu haim /

ekākī sahaja jina-kalapi tapasvī ghora,

udai kī marora saum paṛisaha sahata haim // SSN_13.84 //

Sthavirakalpī et jinakalpī sont deux sortes de moines. Les deux habitent dans la forêt, les deux vivent nus, les deux sont porteurs des vingt-huit qualités, les deux ont renoncé à tout et cherchent l'arrachement aux passions. Les sthavirakalpī sont de la branche des disciples du Jina, ils enseignent la Loi au milieu des assemblées. De tempérament solitaire, les jinakalpī sont de terribles ascètes qui endurent les épreuves de la fièvre due à la manifestation du karman.

grīṣama maim dhūpa-thita sīta maim akampa-cita,

bhūkhai dharaim dhīra pyāsai nīra na cahatu haim /

ḍaṃsa masakādi saum na ḍaraim bhūmi saina karai,

badha bandha vithā maim aḍaula hvai rahatu haim //

caryā dukha bharai tina phāsa saum na tharaharai,

mala duragandha kī gilāni na gahatu haim /

rogani kau na karaim ilāja aise munirāja,

vedanī ke udai ye paṛisaha sahata haim // SSN_13.85 //

¹²⁶ La liste officielle est 1) *sāmāyika*, 2) *caturviṃśati stava*, 3) *vandanaka*, 4) *pratikramaṇa*, 5) *pratyākhyāna* (ou *svādhyāya*), 6) *kāyotsarga* (voir Williams, *Jaina Yoga*, p. 184). On note aussi l'explication par Banārasīdās de la posture du *kāyotsarga* : « *kāusagga mudrā dharana* ».

1) Il sont installés au soleil pendant la saison chaude, 2) ils ne grelotent pas pendant l'hiver, 3) ils restent résolus face à la faim, 4) ils ne réclament pas d'eau quand ils ont soif, 5) ils n'ont pas peur des piqûres de moustiques, 6) ils se couchent à même le sol, 7) ils restent impassibles dans les souffrances de l'asservissement et de la mort, 8) ils endurent la peine dans la marche, 9) ils ne frémissent pas au contact des herbes, 10) ils ne sont pas dégoûtés par la saleté ni par les mauvaises odeurs, 11) ils ne prennent aucun remède contre les maladies. Les moines sont ainsi. Ils endurent ces épreuves dues à la manifestation du karman producteur de sentiments¹²⁷.

kuṇḍaliyā

aite saṃkaṭa muni sahai, cārīta-moha udota /

lajjā saṃkuca dukha dharai, nagana digambara hota //

nagana digambara hota, śrota rati svāda na sevai /

tiya sanamukha dṛga roki, māna upamāna na bevai //

thira hvai nirabhai rahai, sahai kuvacana jaga jete /

bhicchuka-pada saṃgrahai, lahai muni saṃkaṭa aite // SSN_13.86 //

Le moine endure les souffrances suivantes, dues à la manifestation du karman d'égarement : il supporte l'affliction de la honte et de la pudeur s'il est un moine digambara nu ; s'il est un moine digambara nu, il ne sert pas la cause de l'ouïe, du désir ou du goût ; face à une femme, il détourne le regard ; il ne ressent ni orgueil ni comparaison ; il séjourne sans peur après s'être raffermi ; il endure les injures lancées par les gens ; il prend le chemin des moines-mendiants. Le moine brave ces dangers¹²⁸.

¹²⁷ La traduction donne la liste des onze « victoires sur les épreuves » (*parīṣaha-jaya*), lesquelles sont dues aux karman de sensations (*vedanīya-karman*) : *uṣṇa-parīṣaha*, l'épreuve de la chaleur ; *śīta-*°, l'épreuve du froid ; *bhūkha-*°, l'épreuve de la faim ; *trṣṇā-*°, l'épreuve de la soif ; *daṃśa-maśaka-*°, l'épreuve de la piqûre de moustique ; *śayyā-*°, l'épreuve du couchage ; *badha-*°, l'épreuve de la mort ; *caryā-*°, l'épreuve de la marche ; *trṇa-sparśa-*°, l'épreuve du contact des herbes ; *mala-*°, l'épreuve de la poussière ; *roga-*°, l'épreuve de la maladie. Les épreuves sont habituellement au nombre de 22, mais ici Banārasīdās coupe la liste suivant les différents types de karman. Voir *Uttarājjhaya* chap. II sur les 22 *parīṣaha* (Jacobi, 1895, réimp. Delhi, 1964).

¹²⁸ La liste des *parīṣaha* continue ces sept épreuves dues aux karman d'égarement : *nagna-parīṣaha*, l'épreuve de la nudité ; *arati-*°, l'épreuve de la frustration ; *strī-*°, l'épreuve de la femme ; *satkāra-puraskāra-*°, l'épreuve de l'orgueil et de l'hospitalité ; *niṣadyā-*°, l'épreuve de la couche ; *ākrośa-*°, l'épreuve de l'acrimonie ; *yācanā-*°, l'épreuve de la mendicité.

dohā

alapa gyāna laghutā lakhai, mati utakaraṣa viloi /

jñānāvarana udota muni, sahai parīsaḥa doi // SSN_13.87 //

Il s'aperçoit de la futilité des gens qui ont peu de connaissance, alors qu'il observe l'excellence de la pensée. Le moine endure ces deux épreuves dues à la manifestation du karman qui obstrue la connaissance.

sahai adarasana duradasā, darasana moha udota /

rokai umaga alābha kī, antarāya ke hota // SSN_13.88 //

Il endure les situations difficiles d'acédie lorsque se manifeste le karman qui obstrue la croyance. Il se prévient d'une perte d'allégresse lorsque se manifeste le karman producteur d'obstacles.

savaiyā ikatīsā

ekādasa vedanī kī, cārita-moha kī sāta,

gyānāvaranī kī doi, eka antarāya kī /

darsana-moha kī dvāviṃsati bādhā sabai,

keī manasā kī, keī vā kī, keī kāya kī //

kāhū kau alapa kāhū kau bahuta unīsa tāmī,

eka hī samai maiṃ udai āvai asahāya kī /

caryā thita sajjā māṃhi eka sīta usna māṃhi,

eka doi hoiṃ tīna nāhiṃ samudāya kī // SSN_13.89 //

Onze pour le karman producteur de sensations, sept pour le karman d'égarement de la conduite, deux pour le karman d'obstruction de la connaissance, un pour le karman producteur d'obstacles, un total de vingt-deux troubles pour le karman d'égarement de la croyance, certains par l'esprit, certains par la parole, certains par le corps, tantôt moins ou tantôt plus, mais seuls dix-neuf peuvent surgir au même moment par la logique des choses : la marche, la résidence et le couchage comptent pour un, le froid et le chaud comptent pour un, si l'on forme ces deux ensembles, on retire trois [épreuves]¹²⁹.

¹²⁹ Banārasīdās marchande : il essaie de faire passer le nombre d'épreuves de 22 à 19 en rassemblant le triptique marcher-résider-dormir et le diptique chaud-froid, ne formant plus que deux ensembles au lieu de cinq unités. En effet, les termes sont exclusifs : si l'on peut avoir chaud et être piqué par des herbes, on ne peut avoir chaud et avoir froid en même temps, on ne peut dormir et marcher en même temps, etc.

dohā

nānā vidhi saṃkaṭa-dasā, sahi sādhai siva-pantha /
thivara-kalpi jina-kalpi dhara, doū sama nigarantha // SSN_13.90 //
jo muni saṃgati maiṃ rahai, thavira-kalpi so jāna /
ekākī jā kī dasā, so jina-kalpi bakhāna // SSN_13.91 //

Après avoir enduré ces situations douloureuses de différentes sortes, ils s’engagent sur le chemin de la délivrance ¹³⁰. Sthavirakalpī ou jinakalpī, les deux sont pareillement détachés. Le moine qui vit dans la communauté, sache qu’il est sthavirakalpī ; celui qui a une condition solitaire, appelle-le jinakalpī.

caupāī

thavira-kalapi dhara kachuka sarāgī / jina-kalapīmahāna vairāgī //
iti pramatta-gunathānaka dharanī / pūrana bhāī jathāratha varanī // SSN_13.92 //

Le sthavirakalpī est encore un peu attaché, le grand jinakalpī est complètement détaché. La teneur du [sixième] échelon des qualités concernant celui qui est encore sujet à des négligences a été illustrée ci-dessus autant que possible.

aba varanaum saptama visarāmā / aparamatta gunathāna nāmā //
jahām pramāda kriyā vidhi nāsai / dharama-dhyāna thiratā paragāsai // SSN_13.93 //

Maintenant je vais décrire le septième stade appelé « échelon des qualités sans négligence » dans lequel l’action négligente, sous toutes ses formes, n’existe plus, où est mise en lumière la stabilité de la concentration sur le Vertueux.

dohā

prathama karana cāritra kau, jāsu anta pada hoi /
jahām ahāra vihāra nahim, aparamatta hai soi // SSN_13.94 //

Le premier processus [visant à réduire le karman qui obstrue] la conduite est encore d’actualité jusqu’à la fin [de ce septième échelon] à partir duquel il n’y a plus de distribution de nourriture. C’est l’échelon « sans négligence » ¹³¹.

¹³⁰ On note que Banārasīdās, comme dans l’AK, dit « śiva-pantha » au lieu du plus officiel « mokṣa-mārga ». Le terme « śiva » pour désigner l’absolu (*paramārtha*), la réalisation (*siddhi*), la délivrance (*mokṣa*), est très courant au XVII^e siècle. Banārasīdās lui consacre d’ailleurs une « Śivapaccīśī », collectée dans le BV.

¹³¹ Strophe difficile qui nécessite un commentaire dans l’édition de B. Śrāvaka : ce septième échelon existerait sous deux formes : *svasthāna*, où l’on passe encore du sixième au septième échelon avec une possibilité de retomber dans le sixième échelon une seule fois, et *sātīśaya*, où la transformation du premier processus est accomplie, où la

caupāī

aba varanaum aṣṭama gunathānā / nāma apūravakarana bakhānā //

kachuka moha upaśama kari rākhai / athavā kiṃcita chaya kari nākhai // SSN_13.95 //

Maintenant je vais décrire le huitième échelon des qualités auquel on a donné le nom de « processus des nouveautés ». L'égarement, après avoir été quelque peu apaisé, est ruiné ou bien, après avoir été en quelque sorte détruit, est annihilé.

je parināma bhae nahim kaba hī / tina kau udai dekhiye jaba hī //

taba aṣṭama gunathānaka hoī / cārīta karana dūsarau soī // SSN_13.96 //

Quand les transformations passées n'existent plus, au moment où l'on verrait leur manifestation, alors on serait au huitième échelon, celui du deuxième processus psychique [visant à réduire le karman qui obstrue] la conduite¹³².

aba anivṛitti-karana sunu bhāī / jahām bhāva thiratā adhikāī //

pūrava bhāva calācala je te / sahaja aḍola bhae saba te te // SSN_13.97 //

Frère, écoute maintenant le processus de non-retour, dans lequel les états psychiques sont d'une excellente stabilité. Les états psychiques antérieurs qui étaient plus ou moins bancals sont tous devenus naturellement stables.

jahām na bhāva ulaṭi adha āvai / so navamo gunathāna kahāvai //

cārīta-moha jahām bahu chījā / so hai carana karana pada tījā // SSN_13.98 //

distribution de nourriture (*āhāra-vihāra* ou *dvandva* : « les plaisirs et la nourriture ») n'est plus d'actualité. Par ailleurs, Glasenapp (*Doctrine of Karman*, p. 70) dit bien que le développement spirituel est conditionné par la réduction des *mohanīya-karman*, pour laquelle sont mis en place trois processus psychiques (*karaṇa*), qui ne durent pas plus d'une fraction de *muhūrta*, en vue de l'acquisition de l'orthodoxie (*samyaktva-lābha*) : *yathāpravṛtti-karaṇa* (7^e échelon), *apūrva-karaṇa* (8^e échelon), *anivṛtti-karaṇa* (9^e échelon). Ces échelons très techniques et très éloignés des préoccupations des laïcs sont expédiés par Banārasīdās.

¹³² Glasenapp (*Ibid.*) donne effectivement comme deuxième processus l'*apūrva-karaṇa* qui est le fait d'augmenter encore la pureté de l'âme sous quatre formes : 1) *sthiti-ghāta*, destruction de la durée des karman pour les affaiblir, 2) *rasa-ghāta*, réduction de l'intensité des karman existants, 3) *guṇa-śreṇi*, expulsion des matières karmiques (*karma-pudgala*), 4) *anya-sthiti-ghāta*. Ces quatre formes sont ici passées sous silence. Explication du terme « *a-pūrva-karaṇa* » par Banārasīdās : seules les nouvelles modifications psychiques entrent en compte, les anciens dépôts karmiques sont détruits à ce stade.

Dans [ce processus], les états psychiques qui n'étaient pas renversés sont amoindris¹³³. On dit qu'il s'agit du neuvième échelon des qualités, dans lequel le karman d'égarement de la conduite est bien amoché. Tel est le chemin du troisième processus concernant la conduite.

kahaṃ dasama gunathāna dusākhā / jahaṃ sūchama siva kī abhilākhā //
sūchama-lobha dasā jahaṃ lahiye / sūchama-sāṃparāya so kahiye // SSN_13.99 //

Je vais énoncer le dixième échelon des qualités qui comporte deux branches : dans l'une d'elle il y a un désir de purifier les passions secondaires, dans l'autre on rencontre des situations de convoitise vis-à-vis des passions secondaires. On parle de bataille contre les passions secondaires.

aba upasānta-moha gunathānā / kahaṃ tāsū prabhutā paravāṃnā //
jahāṃ moha upasmai na bhāsai / yathākhyāta-cārita paragāsai // SSN_13.100 //

Maintenant je vais énoncer l'échelon des qualités qui concerne l'égarement apaisé. Il a l'excellence pour mesure. Lorsque l'égarement est apaisé, il s'éteint ; la conduite parfaite¹³⁴ est mise en lumière.

dohā
jāhi pharasa kai jīva gira, parai karai guna radda /
so ekādasamī dasā, upasama kī sarahadda // SSN_13.101 //

L'âme retombe en touchant¹³⁵ cet [échelon]. Elle tombe et provoque l'annulation des qualités. Telle est la situation du onzième échelon, à la frontière de l'apaisement total [des passions].

caupāī
kevala-gyāna nikaṭa jahaṃ āvai / tahāṃ jīva saba moha khipāvai //
pragaṭai yathākhyāta paradhānā / so dvādasama khīna-gunathānā // SSN_13.102 //

Lorsqu'elle est parvenue à proximité de l'omniscience, l'âme cause la destruction¹³⁶ de tous les karman d'égarement. L'excellente conduite parfaite est mise en lumière. C'est le douzième échelon des qualités, celui de qui a détruit [toutes les passions].

¹³³ Là aussi Banārasīdās explique l'étymologie du nom du processus : *anivṛtti* = *na ulaṭi*.

¹³⁴ L'expression *yathākhyāta-carita* est un terme technique, traduit par « perfect conduct » (Glasenapp, *op. cit.*).

¹³⁵ Banārasīdās utilise le mot *pharasa* (sk. *sparśa*), « toucher », pour *prāpta* « atteint ».

¹³⁶ On note l'usage du causatif *khipāvai* (sk. *kṣepayati*) “to cause to hurt” (MW), important dans le débat sur le soi comme agent causal ou non agent.

dohā

ṣaṭa sātaiṃ āṭhaiṃ navaiṃ, dasa ekādasa thāna /

antaramuhūrta eka vā, eka samai thiti jāna // SSN_13.103 //

Sache que la durée du sixième, du septième, du huitième, du neuvième, du dixième et du onzième échelon se situe entre un *antarmuhūrta* et un *samaya*.

chapaka-śreni āṭhaiṃ navaiṃ, dasa ara vali bāra /

thiti utkrṣṭa jaghanya bhī, antaramuhūrta kāla // SSN_13.104 //

L'échelle de la destruction des matières karmiques¹³⁷ au cours du huitième, du neuvième, du dixième et du douzième échelon a une durée maximum, aussi bien que minimum, d'un *antarmuhūrta*.

chīna-moha pūrana bhayau, kari cūrana cita-cāla /

aba sajoga-gunathāna kī, varanaum dasā rasāla // SSN_13.105 //

La destruction de l'égarement est devenue de l'histoire ancienne, après avoir réduit en poudre les mouvements de l'esprit. Maintenant je vais décrire la savoureuse condition de l'échelon des qualités de l'omniscient qui a encore une activité.

savaiyā ikatīsā

jā kī dukhadātā-ghātī caukarī vinasī gaī,

caukarī aghātī jarī jevarī samāna hai /

pragaṭa bhayau ananta-daṃsana ananta-gyāna,

bīraja ananta sukha sattā samādhāna hai //

jā maiṃ āu nāma gota vedanī prakṛti assī,

ikyāsī caurāsī vā pacāsī paravaṃna hai /

so hai jina kevalī jagatavāsī bhagavāna,

tā kī jo avasthā so sajogī-gunathāna hai // SSN_13.106 //

Ses quatre karman destructeurs donneurs de malheur sont allés à la destruction, ses quatre karman non destructeurs sont pareils à une corde usée. La croyance infinie, la connaissance infinie, la

¹³⁷ La doctrine jaina du karman a prévu d'autres échelles encore... l'échelle de l'apaisement (*upaśama-śreṇī*) qui empêche les karman de produire leurs effets, permet un plus grand contrôle de soi. Une fois gravie, elle donne accès à l'échelle de la destruction des karman (*kṣapaka-śreṇī*) qui mène au *nirvāṇa* (voir Glasenapp, *Doctrine of Karman*, p. 72-74).

puissance et le bonheur infinis sont mis en lumière. L'existence est contemplation. Dans cet [échelon], les catégories karmiques de l'âge, du nom, du clan et de la sensation ont pour mesure [respectives] quatre-vingts, quatre-vingt-un, quatre-vingt-quatre et quatre-vingt-cinq. C'est [l'échelon] du Jina omniscient, vivant dans le monde, bienheureux. Cet état est celui de l'échelon des qualités de l'omniscient qui a encore une activité.

jo aḍola paraṇka-mudrā-dhārī saravathā,
 athavā su kāusagga-mudrā thira-pāla hai /
 kheta saparasa karma prakṛti kai udai āyai,
 binā ḍaga bharai antarīccha jā kī cāla hai //
 jā kī thiti pūrava karoṇa āṭha varṣa ghāṭi,
 antaramuhūrata jaghanya jaga-jāla hai /
 so hai deva aṭṭhāraha dūṣana rahita tā kauṃ,
 Bānārasī kahai merī vandanā trikāla hai // SSN_13.107 //

Immobile, dans la position du lotus¹³⁸ ou dans la position de l'abandon du corps, l'omniscient garde la posture. Le contact avec le sol vient de la manifestation des catégories karmiques [restantes]. Sans l'empreinte de son pied, il se déplacerait dans l'espace vide. Sa durée est au plus d'un *karoṇa*, en moyenne de huit années, au minimum d'un *antarmuhūrta* dans les mailles du monde. Il est un dieu, privé des dix-huit imperfections. Banārasī dit : « Mon adoration est éternelle ».

kuṇḍaliyā
 dūṣana aṭṭhāraha rahita, so kevali saṃjoga /
 janama marana jā kai nahīm, nahīm nidrā bhaya roga //
 nahīm nidrā bhaya roga, sogā vismaya na moha mati /
 jarā kheda parasveda, nāmhi mada baira viṣai rati //
 cintā nāmhi saneha, nāmhi jaham pyāsa na bhūkhana /
 thira samādhi sukha sahita, rahita aṭṭhāraha dūṣana // SSN_13.108 //

L'omniscient avec activité est privé des dix-huit imperfections. Pour lui, il n'y a 1) pas de naissance, 2) pas de mort, 3) pas de sommeil, 4) ni de peur, 5) ni de maladie ; sans sommeil, ni peur, ni maladie, sa pensée ne connaît pas 6) l'égarement, 7) ni le chagrin, 8) ni l'étonnement ; il n'y a 9) pas de décrépitude, 10) pas de lassitude, 11) pas de transpiration, 12) pas d'arrogance, 13)

¹³⁸ Dans ses coquetteries lexicales, Banārasīdās emploie ici l'expression « *paraṇka mudrā* » pour ce qui est connu comme le « *padmāsana* », la position du lotus dans le yoga.

pas d'hostilité, 14) pas d'objet de désir, 15) pas d'anxiété, 16) ni d'affection, 17) pas non plus de soif 18) ni de faim ; avec le bonheur d'une contemplation stable, il est privé des dix-huit imperfections.

vānī jahāṃ niraccharī, sapta dhātu mala nāṃhi /
kesa roma nakha nahim baḍhaim, parama udārika māṃhi //
parama udārika māṃhi, jāṃhi indriya vikāra nasi /
yathākhyāta-cārīta, pradhāna thira sukala-dhyāna sasi //
lokāloka prakāsa-karana kevala rajadhānī /
so terama gunathāna, jahāṃ atīśayamaya vānī // SSN_13.109 //

À ce stade, la parole est sans syllabe, il n'y a plus les sept éléments constitutifs du corps¹³⁹, les cheveux, les poils et les ongles ne poussent plus sur le corps grossier ; sur le corps grossier, là où les perturbations des organes sensoriels ont été détruites. La conduite parfaite est excellente, la ferme concentration sur le Pur est pareille à la lune. L'omniscience est un royaume qui illumine le monde et l'au-delà du monde. Tel est le treizième échelon des qualités, où la parole est suprahumaine.

dohā
yaha sayoga-gunathāna kī, racanā kahī anūpa /
aba ayoga-kevala dasā, kahūṃ jathāratha-rūpa // SSN_13.110 //

La composition de l'échelon des qualités de l'omniscient qui a encore une activité a été évoquée dans sa singularité. Maintenant, je vais évoquer de mon mieux le stade de l'omniscience sans activité.

savaiyā ikatīsā
jahāṃ kāhū jīva kauṃ asātā udai sātā nāhim,
kāhū kauṃ asātā nāhim, sātā udai pāiyai /
mana vaca kāya sauṃ atīta bhayau jahāṃ jīva,
jā kau jasa-gīta jaga-jīta-rūpa gāiyai //
jā maiṃ karma prakṛti kī sattā jogī jina kīnī,
antakāla dvai samai maiṃ sakala khiṃpāiyai /

¹³⁹ Banārasīdās évoque les sept éléments constitutifs du corps humains (*dhātu*), définis par l'Āyurveda, que sont la peau, le sang, la chair, la graisse, les os, la moelle et le sperme.

jā kī thiti pañca laghu acchara pramāna soī,
caudahaṃ ajogī-gunaṭhānā ṭaharāiyai // SSN_13.111 //

À ce stade, pour certaines âmes il y a manifestation du karman producteur de la sensation de déplaisir et non du karman producteur de la sensation de plaisir¹⁴⁰, pour d'autres il n'y a plus de karman producteur de la sensation de déplaisir et la manifestation du karman producteur de la sensation de plaisir est atteinte. À ce stade, l'âme est privée [d'activité] par l'esprit, la parole et le corps. On chante son chant de gloire pour avoir vaincu le monde. Dans cette [âme], l'existence des catégories karmiques des Jina en activité est révolue. À la fin [de cet échelon], l'ensemble [des catégories karmiques] sont détruites en l'espace de deux *samaya*. La durée de cet [échelon] a pour mesure [le temps de prononciation] des cinq voyelles brèves. Le quatorzième échelon des qualités de l'omniscient sans activité est établi.

dohā
caudaha gunathānaka dasā, jagavāsī jiya bhūla /
āsrava saṃvara bhāva dvai, bandha mokha ke mūla // SSN_13.112 //

Telle est la situation des quatorze échelons des qualités pour les âmes qui vivent dans le monde et dans l'erreur. L'influx karmique et l'arrêt de l'influx karmique sont respectivement les racines de l'asservissement et de la délivrance.

caupāī
āsrava saṃvara paranati jau laṃ / jagatanivāsī cetana tau laṃ //
āsrava saṃvara vidhi vivahārā / doṃ bhava-patha siva-patha dhārā // SSN_13.113 //

Aussi longtemps qu'il y a transformation de l'influx karmique et de l'arrêt de l'influx karmique, les êtres conscients vivent dans le monde. Les catégories d'action de l'influx karmique et de l'arrêt de l'influx karmique portent respectivement au chemin de l'existence et au chemin de la délivrance.

āsrava-rūpa bandha utapātā / saṃvara gyāna mokha-pada-dātā //
jā saṃvara saṃ āsrava chījai / tā kauṃ namaskāra aba kījai // SSN_13.114 //

L'influx karmique est le géniteur de l'asservissement, la connaissance de l'arrêt de l'influx karmique est l'indicateur du chemin de la délivrance.

¹⁴⁰ Le terme « *sātā* » renvoie aux deux catégories de *vedanīya-karman*, c'est-à-dire aux *sāta-vedanīya-karman* qui causent un sentiment de plaisir, et aux *asāta-vedanīya-karman* qui causent un sentiment de souffrance (Glasenapp, *op. cit.*, p. 8).

savaiyā ikatīsā

jagata ke prānī jīti hvai rahyau gumānī aisau,

āsrava asura dukha-dānī mahābhīma hai /

tā kau paratāpa khaṇḍivaikaum pragaṭa bhayau,

dharma kau dharaiyā karma-roga kau hakīma hai //

jā kai parabhāva āgai bhāgaiṃ parabhāva saba,

nāgara navala sukha-sāgara kī sīma hai /

saṃvara kau rūpa dharai sādhai siva-rāha aisau,

gyāna pātasāha tā kauṃ meri tasalīma hai // SSN_13.115 //

Après avoir vaincu les créatures du monde, il reste tellement arrogant, l'influx karmique est un démon, propagateur de malheur, vraiment terrible. Après avoir mis en pièces sa vigueur il devient manifeste ; porteur de la Loi, il est le médecin qui guérit la maladie du karman. Lorsque son pouvoir arrive, tous les autres pouvoirs disparaissent ; il délimite un océan de bonheur nouveau, expert. Les contours de l'arrêt de l'influx karmique sont posés, il réalise le chemin de délivrance. Une telle connaissance est pareille à un empereur. À lui va ma prière¹⁴¹.

3. L'émergence des échelles de perfection

Souvent peu poétique, d'une haute teneur technique, ce chapitre ajouté au *Samayasāra* n'en montre pas moins la place prédominante que devait avoir la théorie des échelles de perfection dans le cœur des laïcs. Banārasīdās ne prend pas les choses à la légère et s'attèle à décrire l'échelle des *guṇasthāna* échelon par échelon, avec force détails, en donnant les nombreuses listes qui accompagnent généralement les exposés dans le monde indien et particulièrement jaina. Les *guṇasthāna* sont liés à la doctrine du karman et il n'est donc pas incohérent de les trouver dans un texte comme le *Samayasāra*, centré sur la question du karman.

Au cinquième échelon, nous avons vu que Banārasīdās convoque une autre échelle de perfection, celle des *pratimā*, qui assurent la transition entre la condition laïque et la vie monastique. Nous tâcherons de les regarder de plus près dans les pages qui suivent. Enfin, en revenant au texte qui a influencé la rédaction du *Caturdaśa Guṇasthānādikāra*, le *Gommaṭasāra*, nous nous sommes aperçu qu'une autre échelle de perfection avait attiré l'attention de Banārasīdās, celle des « investigations » (*mārgaṇā*), auxquelles il consacrera un texte collecté dans le *Banārasīvilāsa*.

¹⁴¹ Pour clore son chapitre, Banārasīdās offre à ses lecteurs une floraison de vocabulaire arabo-persan : *gumānī*, *hakīma*, *pātasāha*, *tasalīma*.

3.1 Les quatorze Échelons des qualités (*guṇasthāna*)

3.1.1 Aperçu historique et théorique

Il est difficile de retracer l'émergence des *guṇasthāna* dans l'histoire. On aurait pu espérer les voir apparaître dans l'*Uvāsagadasāo*, septième Āṅga du Canon śvetāmbara¹⁴², qui évoque en grande partie la conduite et les devoirs du laïc jaina. Nos recherches dans ce sens n'ont pas été fructueuses, bien que ce texte, comme nous le verrons plus loin, mentionne les étapes des *pratimā*. Aucune autre trace n'a pu être détectée dans le Canon śvetāmbara.

Côté digambara, on a vu que Kundakunda y fait référence, sans que cette théorie soit au cœur de ses préoccupations. Et si l'on regarde chez ses successeurs immédiats comme Yogīndu, Pūjyapāda ou Amṛtacandra, on s'aperçoit que les *guṇasthāna* n'avaient pas énormément de succès dans cette lignée de penseurs sans doute plus enclins à penser avec un esprit « niścayique ».

Umāsvāti évoque l'échelle des *guṇasthāna* dans le *Tattvārthasūtra* à plusieurs reprises dans le neuvième chapitre (9.1, 9.10, 9.37-41, 9.47). Ils sont évoqués dans leur « forme ancienne », selon les mots de N. Tatia qui consacre le quatrième appendice de sa traduction commentée, *That Which Is*, à « la doctrine des quatorze étapes de développement spirituel ». Dans son introduction aux étapes, Tatia dit que la liste donnée dans les sūtra ne prend pas en compte les trois premiers échelons. Elle commence donc au moment véritablement « jaina » de la croyance droite (*samyagdarśana*), le quatrième échelon. Une autre caractéristique relevée par Tatia est le fait que les huitième et neuvième échelons ne sont pas traités de façon très claire. On a vu que ce trait s'était prolongé jusqu'au temps de Banārasīdās qui les évoque lui aussi tout à fait brièvement. L'auto-commentaire d'Umāsvāti n'apporte pas plus d'élément que les sūtra. Il faut attendre les commentaires sur ce texte pour obtenir des développements plus conséquents, notamment le *Sarvārthasiddhi* de Pūjyapāda (1.8, 9.1, 10.1) et la *Svopajñabhāṣya-ṭīkā* du śvetāmbara Siddhasenagaṇi (9.37-9.43).

La première véritable liste revient finalement au *Ṣaṭkhaṇḍāgama* (1.1.9-22), source ultime d'enseignement pour les digambara, volumineux traité rédigé autour du III^e siècle de notre ère, qui inspirera les auteurs de compendium digambara comme le *Gommaṭasāra*. D'après P. S. Jaini, le premier livre du *Ṣaṭkhaṇḍāgama* traite du problème de la progression de l'âme du premier échelon

¹⁴² A. F. R. Hoernle, *The Uvāsagadasāo = or, The religious profession of an Uvāsaga expounded in ten lectures: being the Seventh Āṅga of the Jains*; Calcutta, Baptist Mission Press, 1885-1890.

(*mithyātva*) jusqu'au quatrième¹⁴³. Cet échelon doit mener au cinquième, celui des laïcs, appelé dans ce texte *saṃyata-asamṃyata* (contrôlé et non contrôlé), qui doit mener au sixième, celui des moines, appelé *saṃyata* (contrôlé). Il est donc utile de revenir à la liste « originelle », celle en tout cas qui fait autorité¹⁴⁴ :

micchāiṭṭhī //9// sāsanaṣammāiṭṭhī //10// sammāmicchāiṭṭhī //11// asaṃjadasaṃmāiṭṭhī //12//
saṃjadāsaṃjadā //13// pamattasaṃjadā //14// appamattasaṃjadā //15// apuvvakaraṇa-
paviṭṭha-suddhi-saṃjadesu atthi uvasamā khavā //16// aṇiyatṭi-bādara-sāṃparāiya-paviṭṭha-
suddhi-saṃjadesu atthi uvasamā khavā //17// suhuma-sāṃparāiya-paviṭṭha-suddhi-
saṃjadesu atthi uvasamā khavā //18// uvasanta-kasāya-vīyarāya-chadumattā //19// khīṇa-
kasāya-vīyarāya-chadumattā //20// sajogakevalī //21// ajogakevalī //22//

1) La fausse croyance, 2) le goût de la vraie croyance, 3) la croyance vraie et fausse, 4) la vraie croyance du non contrôlé, 5) le contrôlé et le non contrôlé, 6) le contrôlé négligent, 7) le contrôlé non négligent, 8) l'apaisement est encore affaibli pour les êtres contrôlés dont la pureté est entrée dans le processus sans précédent, 9) l'apaisement est encore diminué pour les êtres contrôlés dont la pureté est entrée dans une guerre sans retour contre les passions grossières, 10) l'apaisement est encore affaibli pour les êtres contrôlés dont la pureté est entrée dans une guerre contre les passions subtiles, 11) l'ascète non omniscient, sans attachement, dont les passions sont apaisées, 12) l'ascète non omniscient, sans attachement, dont les passions sont détruites, 13) l'omniscient avec activité, 14) l'omniscient sans activité.

Après cet exposé dont nous ne donnons ici que la simple liste sans entrer plus profondément dans le détail technique, les *guṇasthāna* trouveront leurs théoriciens ultérieurs en Nemicandra au X^e siècle avec le *Gommaṭasāra*, et, de façon plus discrète, en Amitagati au XI^e siècle, dans son volumineux *Pañcasamgraha*, un autre compendium inspiré du *Śaṭkhaṇḍāgama*. Nous nous concentrerons dans le présent contexte sur les *guṇasthāna* tels qu'ils sont décrits dans le traité de Nemicandra en GSJ 2-69. Ils sont donc abordés dès l'ouverture du texte avec l'énumération suivante, qui nous frappe par la relative simplification du vocabulaire employé :

miccho sāsana misso avirada-sammo ya desa-virado ya /
viradā pamatta idaro apuvva aṇiyatṭi suhamo ya // GSJ_9 //
ubasanta khīṇamoho sajoga-kevali-jīṇo ajogī ya /
caudasa jīva-samāsā kameṇa siddhā ya ṇādavvā // GSJ_10 //

¹⁴³ Voir « Jain Sectatrian Debates », p. 17. Jaini signale aussi que les sūtra 92-93 de ce premier livre traitent du nombre d'échelons qu'une femme est capable de gravir.

¹⁴⁴ Les strophes sont citées dans JSK, partie 2, p. 245-247.

1) La fausse croyance, 2) le goût de la vraie croyance, 3) le mélange, 4) la vraie croyance sans contrôle de soi, 5) le contrôle de soi partiel, 6) le contrôle de soi complet avec négligences et 7) son contraire (c'est-à-dire sans négligence), 8) le processus sans précédent, 9) le processus sans retour et 10) la bataille contre les [passions] subtiles, 11) l'apaisement, 12) l'égarement détruit, 13) le Jina omniscient avec activité et 14) sans activité doivent être compris comme les quatorze compositions de l'âme et comme menant progressivement à la réalisation¹⁴⁵.

On peut aussi noter que Kundakunda, s'il est assez elliptique sur la question, devait avoir en tête au moins une première structure des *guṇasthāna*. La structure complète, bien qu'il n'en donne jamais la liste dans les œuvres que nous avons pu lire, devait aussi être connue de lui puisqu'il décrit, dans le *Bhāvapāhuḍa* (97), les *guṇasthāna* comme ayant quatorze échelons.

savva-virao vi bhāvahi ṇava ya payatthāiṃ satta taccāiṃ /

jīva-samāsāiṃ muṇī caudasa-guṇaṭṭhāṇa-ṇāmāiṃ // BhP_97 //

Religieux ! Maintenant que tu as mis fin à tout, développe les neuf *padārtha*, les sept *tattva*, et les groupes d'âmes connus sous le nom des quatorze *guṇasthāna*.

Il y a trois études majeures sur la théorie des *guṇasthāna*. La première est celle de H. v. Glasenapp dans son essai sur la doctrine du karman¹⁴⁶. Nous l'avons vu en effet à travers le texte de Banārasīdās, l'échelle des qualités est en lien étroit avec la théorie jaina du karman en ce qu'à chaque étape tombent des catégories précises de matières karmiques. Les *guṇasthāna* font en quelque sorte le lien entre la théorie du karman et la doctrine du soi. Ils permettent au soi de retrouver progressivement sa pureté intrinsèque en regardant tomber autour de lui les pans de matière karmique desquels il est prisonnier depuis des temps immémoriaux. Nemicandra illustre parfaitement ce lien en découpant son traité en deux parties, la première consacrée au *jīva* et annonçant les différentes échelles de perfection permettant l'accès à la réalisation de celui-ci, la seconde consacrée au karman et décrivant avec une précision scientifique le type de karman détruit

¹⁴⁵ On note dans cette liste des quatorze *guṇasthāna* que le terme lui-même n'apparaît pas... Il est remplacé par le terme *jīva-samāsa* parce que, nous dit le commentaire, les âmes sont rassemblées, mises ensemble (*sam-āsa*), et aussi parce que les âmes sont installées correctement (*katham iyaṃ jīva-samāsa iti saṃjñā guṇasthānasya jātā ? iti cet, jīvāḥ samasyante – saṃkṣipyante eṣv iti jīva-samāsāḥ, athavā jīvāḥ samyag āsate eṣv iti jīva-samāsāḥ*).

¹⁴⁶ H. v. Glasenapp, *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt*, Leipzig, 1915 (repris dans les *Ausgewählte kleine Schriften*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1980). Ce texte majeur de la jainologie a été traduit en 1942 par Barry Gifford, *Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, Varanasi, 1951, édition à laquelle nous renvoyons.

et le temps que prend cette destruction¹⁴⁷. Glasenapp voit dans la dénomination des *guṇasthāna* des composés de type *bahuvrīhi* mentionnant le nom de la personne engagée dans l'échelon, un élément que nous reprendrons dans le commentaire du tableau récapitulatif ci-dessous.

Les deux autres études sont celle de Sagarmal Jain qui leur consacre une monographie en hindi¹⁴⁸, sur laquelle s'appuie la thèse publiée de Darśanakalāśrī¹⁴⁹, une nonne śvetāmbara qui explore avec plus de détail et de profondeur que son prédécesseur les sources en prakrit et en sanskrit, c'est-à-dire le Canon śvetāmbara et ses commentaires, les textes procanoniques digambara comme ceux de Kundakunda, en s'attardant particulièrement sur le *Tattvārthasūtra* d'Umāsvāmī et ses commentateurs śvetāmbara et digambara. Pour S. Jain et Darśanakalāśrī, le concept de *guṇasthāna* n'existe pas au temps de Mahāvīra. D'abord en germe dans les textes canoniques sous les termes de *jīvasthāna* ou *jīvasamāsa*, l'échelle ne compte d'abord que six ou sept échelons : ceux qui précèdent la Croyance droite ne sont pas encore théorisés et les deux catégories d'omniscients (avec ou sans activité) sont regroupées sous le terme générique de « Jina ». Le terme « *guṇa* » lui-même apparaît tardivement, dans l'*Ācārāṅga-niruykti* puis dans le *Tattvārthasūtra-bhāṣya* (śvetāmbara), d'abord associé aux échelles nommées « *śreṇi* ». Les *guṇaśreṇi* sont au nombre de dix : le vrai croyant (*samyagdṛṣṭin*), la laïc (*śrāvaka*), le contrôle de soi (*virata*), l'éternel détaché (*ananta-viyojaka*), le destructeur de l'égarement (*darśana-moha-kṣapaka*), le pacificateur (*upaśamaka*), celui dont l'égarement est apaisé (*upaśānta-moha*), le destructeur [de passions] (*kṣapaka*) et le vainqueur (*jina*). Le nom des quatorze *guṇasthāna* apparaît dans des commentaires sanskrits plus tardifs, notamment les *Āvaśyaka-bhāṣya* ou *-cūrṇi* (VII^e siècle), l'*Ācārāṅga-ṭīkā* de Śīlāṅka ou la *Samavāyāṅga-ṭīkā* d'Abhayadeva (IX^e siècle). Darśanakalāśrī montre aussi combien cette théorie est beaucoup plus développée dans les milieux digambara que śvetāmbara¹⁵⁰. Si l'*Āvaśyaka-cūrṇi* leur accorde trois pages, le *Ṣaṭkhaṇḍāgama* et la *Dhavalā*, son commentaire, leur

¹⁴⁷ Nous n'avons pas la place nécessaire, dans l'espace de ce travail, pour nous pencher précisément sur les sous-catégories de karman engagées dans chaque échelon, telles qu'elles sont décrites par Nemicaṇḍra, et pour les comparer avec celles mentionnées par Banārasīdās. Nous espérons pouvoir mener cette étude ultérieurement. Pour l'heure, nous renvoyons à Glasenapp, *Doctrine of Karman*, p. 75-92.

¹⁴⁸ S. Jain, *Guṇasthāna siddhānta : eka viśleṣaṇa*, Vārāṇasī, Pārśvanātha Vidyāpīṭha, 1996.

¹⁴⁹ Sādhvī Darśanakalāśrī, *Prākṛta evaṃ saṃskṛta sāhitya meṃ guṇasthāna kī avadhāraṇā*, Rājagadhā, Rājārājendra Prakāśana Tṛaṣṭa, 2007.

¹⁵⁰ « jahāṃ Ṣaṭkhaṇḍāgama jaina digambara paramparā ke Āgama tulya granthoṃ aura usakī *Dhavalā* ṭīkā meṃ guṇasthāna sambandhī gambhīra vivecana upalabdha hai, vahīm śvetāmbara Āgama aura āgamika prākṛta vyākhyāoṃ meṃ isa sambandha meṃ kiṃcit nirdeśoṃ ko choṛakara kahīm bhī vyāpaka carcā prastūta nahīm kī gāī hai », *Ibidem*.

en accordent plus de deux cents ! De même, les commentateurs śvetāmbara du *Tattvārthasūtra* Siddhasena et Haribhadra montrent qu'ils connaissent les *guṇasthāna* mais ne s'y attardent pas, alors que Pūjyapāda, commentateur digambara, leur accorde un long développement¹⁵¹.

Comme nous l'avons évoqué, la théorie des *guṇasthāna* est intimement liée à la théorie du karman, ce que révèle aussi le texte de Banārasīdās traduit précédemment. Il ne faut en effet jamais oublier que la libération de l'âme dans le jainisme (*mokṣa*) est une libération de l'asservissement karmique (*bandha*). L'élévation spirituelle de l'âme relève donc presque de la « physique » : des particules karmiques d'une certaine nature se décrochent de l'âme au bout d'un temps donné, permettant à l'âme d'accéder à un échelon supérieur. Le déroulé de ce processus est très finement décrit par les traités et leurs commentaires (*Śaṭkhaṇḍāgama*, *Gommaṭasāra*, etc.) et donne lieu à des tableaux gigantesques dans la littérature secondaire¹⁵². Pour chaque échelon, le nombre des catégories karmiques (*prakṛti*) est donné dans leurs différents états : asservissement (*bandha*), manifestation (*udaya*), manifestation prématurée (*udīraṇā*), potentiel d'existence (*sattā*). Rappelons que la théorie jaina du karman compte huit grandes catégories de karman : le karman d'obstruction de la connaissance (*jñānāvaraṇa*), le karman d'obstruction de la croyance (*darśanāvaraṇa*), le karman de sensation qui produit plaisir et douleur (*vedanīya*), le karman d'égarement (*mohanīya*), le karman qui détermine la durée de vie (*āyus*), le karman qui détermine les caractères structurels et fonctionnels d'un être (*nāma*), le karman qui détermine le rang social (*gotra*), le karman qui empêche les circonstances favorables de produire leurs conséquences (*antarāya*). Ces huit grandes catégories sont subdivisées en 148 sous-catégories. Au premier échelon, les 148 *prakṛti* sont potentiellement existantes, 117 sont en état d'asservir et 117 sont en état de se manifester. Au quatrième échelon, celui de l'adhésion au jainisme, les 148 sont encore présentes, mais il n'y en a plus que 77 en état d'asservissement et 104 en état de manifestation ; ces deux derniers chiffres passent à 67 et 87 au cinquième échelon, celui de la prise des vœux monastiques. Au douzième échelon, 101 *prakṛti* sont encore présentes mais une seule est en état d'asservir, 57 sont en état de se manifester dont 52 prématurément. Au dernier échelon, il reste 85 *prakṛti* (2 de sensation, 1 de temps de vie, 80 de caractères structurels et 2 de condition sociale), en attendant la délivrance complète de l'ensemble des karman (*mokṣa*) et la réalisation (*siddhi*) du soi pur.

¹⁵¹ Darśanakalāśrī note par ailleurs qu'elle n'a jamais rencontré de description détaillée des quatorze *guṇasthāna* dans l'œuvre de Kundakunda bien que l'on rencontre le mot, notamment dans le *Samayasāra* et le *Niyamasāra*. Elle mentionne aussi leur présence dans le *Bodhaprābhṛta* (32, 36) (*Id.*, p. 189-191).

¹⁵² S. Jain, *op. cit.*, p. 77-80 ; Darśanakalāśrī, *op. cit.*, annexe p. 475-492 ; Glasenapp, *Doctrine of karman*, p. 75-92.

Nous donnerons dans le tableau ci-dessous un récapitulatif des *guṇasthāna*, sans mentionner le nom, le nombre, la durée et l'état des catégories karmiques pour ne pas alourdir le propos. Banārasīdās a montré combien ces éléments étaient techniques et nous verrons (Partie 3 § 2.1) que le système arrivera d'ailleurs à saturation. Nous donnerons par contre un commentaire sur le mécanisme qui est engagé à chaque échelon, en suivant notamment les réflexions qu'ont eues à ce sujet P. S. Jaini et N. Tatia¹⁵³.

	Guṇasthāna	Traduction	Commentaires
1	<i>mithyātvā</i>	Croyance fausse	L'âme de l'incroyant (<i>mithyādr̥ṣṭī</i>), prise dans le carcan du karman d'égarement (<i>mohanīya</i>), ignore le chemin de la délivrance.
2	<i>sāsvādāna</i>	Goût de la croyance vraie	Celui qui a seulement le goût de la vraie croyance (<i>sāsvādāna-samyagdr̥ṣṭī</i>) est à ce niveau après une chute d'un niveau supérieur.
3	<i>miśra</i>	Mélange	Celui qui a une croyance mélangée (<i>samyag-mithyā-dr̥ṣṭī</i>) vit une période de transition entre la croyance fausse (1) et la vraie croyance (4).
4	<i>avirata-samyagdr̥ṣṭi</i>	Croyance vraie sans contrôle de soi	Celui qui a une vraie croyance mais qui n'a pas encore le contrôle de soi possède la vraie vision de la réalité et ne peut plus revenir à l'incroyance (1).
5	<i>deśa-virata</i>	Contrôle de soi partiel	Celui a partiellement le contrôle de soi est mûr pour la prise des vœux du laïc (<i>aṇuvrata</i>). Cette étape décisive est celle du « contrôlé non contrôlé ».
6	<i>pramatta-virata</i>	Contrôle de soi complet avec négligence	Celui qui a un contrôle de soi complet mais qui est sujet à des hésitations de par sa négligence (<i>pramatta-saṃyata</i>)

¹⁵³ P. S. Jaini, *Jaina Path of Purification*, p. 272-273 ; N. Tatia, *That Which Is*, p. 279-285.

			observe tous les renoncements et prend les vœux du moine (<i>mahāvṛata</i>).
7	<i>apramatta-virata</i>	Contrôle de soi complet sans négligence	Celui qui a le contrôle de soi sans négligence (<i>apramatta-saṃyata</i>) observe les vœux sans aucune des négligences (<i>pramāda</i>).
8	<i>apūṛva-karaṇa (nivṛtti-bādara-saṃparāya)</i>	Processus sans précédent (Guerre pour faire cesser les passions grossières)	Celui qui pratique ces processus, chez qui, malgré tout, les passions sont encore présentes, élimine déjà les passions secondaires (<i>no-kaṣāya</i>) et la plupart des passions subtiles (<i>kaṣāya</i>). La méditation atteint le premier échelon de son degré le plus élevé (<i>śukla-dhyāna</i>).
9	<i>anivṛtti-karaṇa (anivṛtti-bādara-saṃparāya)</i>	Processus sans retour (Guerre sans retour contre les passions grossières)	
10	<i>sūkṣma-saṃparāya</i>	Guerre contre les passions subtiles	
11	<i>upaśānta-moha (upaśānta-kaṣāya-vītarāga-chādmastha)</i>	Celui dont l'égarement est apaisé (l'ascète non omniscient, sans attachement, dont les passions sont apaisées)	Celui qui a apaisé toutes les passions, chez qui le karman d'égarement (<i>mohanīya</i>) est apaisé, ne possède pas encore l'omniscience. Une chute est encore possible, la progression dépendra du degré d'élimination des passions.
12	<i>kṣīṇa-moha (kṣīṇa-kaṣāya-vītarāga-chādmastha)</i>	Celui dont l'égarement est détruit (l'ascète non omniscient, sans attachement, dont les passions sont détruites)	Celui qui a détruit toutes les passions, dans leurs formes les plus subtiles, chez qui le karman d'obstruction de la connaissance (<i>jñānāvaraṇa</i>) et le karman d'obstruction de la perception (<i>darśanāvaraṇa</i>) sont détruits, ne possède pas encore l'omniscience, mais plus aucun retour n'est possible.
13	<i>sayoga-kevalin</i>	Omniscient avec activité	Cet échelon est celui des grands personnages (Arhat, Kevalin, Jina). L'âme reste incarnée pour parachever le temps de vie (<i>āyus</i>) de l'ascète.
14	<i>ayoga-kevalin</i>	Omniscient sans activité	Cet échelon marque l'instant avant la

			mort, laquelle survient lorsque sont épuisés les karman qui déterminent le temps de vie (<i>āyus</i>), l'incarnation (<i>nāma</i>), l'environnement social (<i>gotra</i>) et les sensations (<i>vedanīya</i>).
+	mokṣa		L'âme, libérée de toute matière karmique, parfaite (<i>siddha</i>), rejoint le sommet de l'univers pour séjourner éternellement dans le <i>siddha-loka</i> .

Kamal Chand Sogani, un autre savant à s'être penché sur les *guṇasthāna*, avait proposé une division des quatorze étapes en six grandes parties¹⁵⁴ en insistant sur le fait que les *guṇasthāna* sont avant tout une échelle de perfection spirituelle :

1. La période sombre du soi avant son éveil, *Mithyātvat* (1)
2. L'éveil du soi *Aviratasamyagdr̥ṣṭi* (4) et les rechutes de l'éveil :
 - a. *Sāsādana* (2)
 - b. *Miśra* (3)
3. La période de purge :
 - a. *Viratāvirata* (5)
 - b. *Pramattavirata* (6)
4. L'illumination :
 - a. *Apramattavirata* (7)
 - b. *Apūrvakaraṇa* (8)
 - c. *Anivṛttikaraṇa* (9)
 - d. *Sukṣamasamparāya* (10)
 - e. *Upaśāntakaṣāya* (11)
 - f. *Kṣīṇakaṣāya* (12)
5. La période sombre post-illumination : chute au 1^{er} ou au 4^e échelon.
6. La vie transcendentale :
 - a. *Sayogakevalī* (13)
 - b. *Ayogakevalī* (14)

¹⁵⁴ K. Ch. Sogani, « Jaina Mysticism », dans *Mahāvīra and his teachings*, p. 119-132.

Nous livrons cette réflexion dans un souci d'exhaustivité des travaux fournis par nos prédécesseurs, sans pourtant de véritable conviction. Il semble plutôt que le nœud du problème se situe entre le cinquième et le sixième échelon, dans la période dite « de purge », c'est-à-dire le moment crucial où le laïc doit faire le choix de prendre les vœux monastiques. Plus qu'une purge, il s'agit d'une étape décisive, au point que la doctrine a ménagé d'autres marches pour accompagner le cheminement de l'adepte grâce aux *pratimā*¹⁵⁵, une étape décisive qui a donné lieu à toute une littérature pour la bonne conduite des laïcs¹⁵⁶.

3.1.2 L'*Avasthāṣṭaka* et les catégories du soi

Avant d'évoquer en détail les *pratimā*, il nous faut revenir un instant sur le cas Banārasīdās. En effet, le BV comporte un petit texte sur les *guṇasthāna*, l'*Avasthāṣṭaka* (« Huitain sur les étapes ») où le terme *avasthā* désigne les étapes de réalisation spirituelle, c'est-à-dire les *guṇasthāna*. Le texte met en parallèle les *guṇasthāna* avec six catégories d'âmes. Qu'il nous soit permis de donner ici le texte et sa traduction car c'est un bon exemple « d'aide-mémoire » dans le style de l'époque et c'est aussi un texte qui apporte des éléments complémentaires à la doctrine des *guṇasthāna* en introduisant différentes catégories de « soi » suivant la progression suivie au fil de l'échelle des qualités¹⁵⁷.

cetana-lakṣaṇa niyata-naya, sabai jīva ikasāra /
mūḍha vicakṣaṇa parama soṃ, tri-vidhi rūpa vyavahāra // AA_1 //

Avec la conscience pour caractéristique, d'un point de vue absolu, tous les principes animés sont les mêmes. Ils sont de trois catégories d'un point de vue conventionnel : égaré, clairvoyant et suprême.

mūḍha ātamā eka vidhi, tri-vidhi vicakṣaṇa jāna /
dvi-vidhi bhāva paramātamā, ṣaṭ-vidhi jīva bakhāna // AA_2 //

¹⁵⁵ Voir Annexe 3 le tableau des *guṇasthāna* et des *pratimā*.

¹⁵⁶ R. Williams, qui a étudié de près cette littérature des *śrāvakācāra*, affirme : « On the road to liberation from *karman* fourteen stages or *guṇasthānas* are counted of which the fifth is that of the Jaina layman. This *deśa-virati-guṇasthāna* sometimes gives occasion, in works devoted to the *guṇa-sthānas*, for an exposition of the *śrāvakācāra* ». (*Jaina Yoga*, p. 34).

¹⁵⁷ On trouvera en Annexe 3 la répartition des différentes catégories de soi données par ce texte dans le tableau récapitulatif des *guṇasthāna*.

Le soi égaré a une seule catégorie. Sache que le clairvoyant a trois sous-catégories. Le soi suprême connaît deux sous-catégories d'état psychique. On décrit le principe animé comme ayant six catégories.

vidhi niṣedha jānai nahim, hita anahita nahim sūjha /
viṣaya-magana tana līnatā, yahai mūḍha kī būjha // AA_3 //

Il ne connaît ni règle ni interdit, il ne perçoit pas ce qui est bénéfique ou néfaste, il disparaît totalement absorbé dans une affaire, voilà comment comprendre l'égaré.

jo jina-bhāṣita saradahai, bhrama saṃśaya saba khoya /
samakitavanta asaṃjamī, adhama vicakṣaṇa soya // AA_4 //

Il a foi dans les aphorismes des Jina, l'illusion et le doute sont totalement perdus, il est orthodoxe sans contrôle intérieur (c'est-à-dire qu'il a atteint le 4^e échelon des qualités), voilà le clairvoyant vulgaire.

vairāgī tyāgī damī, sva para vivekī hoyā /
deśa-saṃjamī saṃjamī, madhyama paṇḍita doya // AA_5 //

Détaché, ayant renoncé au monde, les sens contrôlés, il a du discernement à propos du soi. Avec un contrôle de soi partiel (c'est-à-dire ayant atteint le 5^e échelon des qualités) ou avec un contrôle de soi total (c'est-à-dire ayant atteint le 6^e échelon des qualités), il y a deux types de savants moyens.

apramāda guṇathāna soṃ, kṣīna-moha loṃ daura /
śreṇi-dhāraṇā jo dharai, so paṇḍita śīramaura // AA_6 //

De l'échelon d'observation des vœux sans négligence jusqu'à la destruction de l'égarement (c'est-à-dire du 7^e échelon au 12^e échelon des qualités), celui qui tient au concept d'échelle spirituelle est le joyau des savants.

jo kevala pada ācarai, caḍhi sayogi-guṇathāna /
so jaṃgama paramātamā, bhavavāsī bhagavāna // AA_7 //

Celui qui emprunte le chemin de l'omniscience après avoir atteint l'échelon d'omniscience avec activité (c'est-à-dire le 13^e échelon des qualités), celui-là est le soi suprême mobile, celui des divinités de type *bhavanavāsī*.

jihim pada meṃ saba pada magana, jyom jala meṃ jala bunda /
so avicala paramātamā, nirākāra niradunda // AA_8 //

Sur son chemin tous les chemins sont engagés, de même que dans l'eau sont engagées toutes les particules d'eau, celui-là est le soi suprême immobile, sans forme, non duel.

La répartition donnée par Banārasīdās dans ce texte n'a pas pu être repérée dans un autre texte de la tradition jaina. La forme brève du texte rappelle donc le genre de « l'aide-mémoire » décrit plus haut. Sans doute a-t-il reçu un enseignement oral de ce type de découpage et l'a-t-il noté une fois rentré chez lui. On note que la progression est facilitée par différentes grandes « étapes » à franchir, ce qui n'est pas évident à la lecture des *guṇasthāna*. Ce découpage permet de savoir clairement que les trois premiers échelons sont le domaine de l'égaré (*mūḍha*), une figure bien connue de la lignée de penseurs qui nous occupe, dont il faut à tout prix se sortir pour atteindre le niveau du clairvoyant (*vicakṣaṇa*). Ce domaine étant le plus vaste, on a ménagé de nouveaux trois sous-niveaux. La vraie croyance « brute », c'est-à-dire en ce qu'elle est simplement défaite de l'incroyance sans avoir mis en branle les processus permettant de l'affiner et de la purifier, est le domaine d'un soi certes clairvoyant mais tout à fait commun, inférieur, sinon vulgaire (*adhama*). Cette appellation invite évidemment à s'en défaire... et à s'efforcer d'atteindre le domaine du soi « savant moyen » (*madhyama paṇḍita*). Le terme utilisé par Banārasīdās est non pas le mot « *jñānī* » utilisé par Kundakunda mais le mot « *paṇḍita* » largement en vogue à son époque puisque les personnes ayant atteint un statut de « maître », pour lesquelles les pairs ont reconnu les qualités d'un maître, sont appelées « Paṇḍita » ou « Pāṇḍe ». C'est le cas notamment de Banārasīdās lui-même, de Rājamalla avant lui et de Hemarāj à son époque. Ces Paṇḍits qui avaient donc atteint le cinquième échelon des *guṇasthāna* pouvaient, en atteignant le septième échelon, avec la nécessité pour eux à ce niveau de prendre les vœux monastiques (ce qui est une question fondamentale), recevoir le titre de « joyaux des savants » (*paṇḍita śīramāura*). Les deux derniers échelons des *guṇasthāna*, domaine du soi suprême, sont réservés aux êtres réalisés et tombent dans la sphère beaucoup plus abstraite et mythologique des divinités et autres grands personnages pour lesquels le commun des mortels, s'il est un peu poète, compose des hymnes.

Le domaine du *vicakṣaṇa* constitué par les échelons 4 à 12 est aussi mentionné par Banārasīdās dans le *Navadurgā-vidhāna* (« Leçon sur des neuf formes de la déesse Durgā »). Le titre annonce plutôt un poème stéréotypé sur les neuf aspects de la déesse – ce qui est d'ailleurs le cas puisqu'il chante Śītalā, Chatrapatī, Caṇḍī, Brahmacāraṇī, Sītā, Gaṅgā, Rādhā, Parameśvarī et Padmāvatī – mais les deux premières strophes évoquent étrangement le doublet « *sādhya-sādhaka* », ce qu'il faut accomplir et l'accomplissement lui-même, le premier étant du côté du masculin, le dieu, l'omniscient, le second du côté du féminin et a la forme de la déesse. Ce doublet est important car il donne son nom au titre du chapitre ajouté par Amṛtacandra au *Samayasāra-kalāśa*, repris par

Banārasīdās dans le SSN. Dans ce texte, Banārasīdās dit clairement que le domaine (*khetu*) réservé à l'accomplissement spirituel, au « *sādhaka* », se concentre sur neuf échelons, entre le 4^e (*samyagdr̥ṣṭi*) et le 12^e échelon (*kṣīṇa-moha*) compris¹⁵⁸. Cette zone, entre l'égarement redouté et le soi suprême inaccessible, est véritablement le champ d'action motivant ce laïc qu'est Banārasīdās. C'est d'ailleurs dans cette zone que viennent s'imbriquer les onze étapes de perfection (*pratimā*) que nous allons maintenant examiner.

3.2 Les onze Étapes de perfection (*pratimā*)

Les *pratimā* sont entièrement tournées vers le laïc¹⁵⁹ et assurent sa transition vers une éventuelle prise des vœux monastiques. Elles interviennent, comme l'illustre Banārasīdās dans le chapitre 13 du SSN traduit ci-dessus, au moment du cinquième échelon¹⁶⁰, celui du laïc par excellence, en route vers la vie monastique. Elles sont donc placées à un tournant décisif, à l'heure d'un choix sur lequel on ne revient pas, un pas à franchir qui pose bien des problèmes aux laïcs attachés à leur vie quotidienne.

« Les adeptes laïques, engagés qu'ils sont dans la vie séculière, ne sauraient prétendre à la délivrance finale. Ils restent soumis à une série plus ou moins longue de renaissances successives, selon le degré de perfection morale auquel ils parviennent par leur conduite. Mais il leur est loisible de hâter leur salut, en abandonnant le monde et en se faisant ascètes. Ils ont alors parcouru les divers stades que comporte la vie religieuse du laïque. Ces stades ou *pratimās*, sont au nombre de onze. »¹⁶¹

Armand Guérinot avait trouvé les mots justes pour définir les *pratimā*. Il l'est l'un des premiers savants à leur avoir consacré une place dans un manuel de jainologie. L'étude la plus minutieuse revient ensuite à R. Williams qui compare les listes śvetāmbara et digambara et donne le détail de chaque étape¹⁶². P. S. Jaini leur fait aussi une place dans son manuel au chapitre des laïcs¹⁶³. D'après ces auteurs, on peut décrire brièvement les *pratimā* :

¹⁵⁸ *avirata-guṇathāna ādi chīnamoha anta, nava-guṇathāna niti sādha ko khetu hai* (NDV 1).

¹⁵⁹ Le JSK ne développe d'ailleurs pas l'entrée « *pratimā* » mais renvoie à l'entrée « *śrāvaka* ».

¹⁶⁰ Voir le tableau des *guṇasthāna* et des *pratimā* en Annexe 3.

¹⁶¹ A. Guérinot, *La religion djaina*, Paris, 1926, p. 260.

¹⁶² R. Williams, *Jaina Yoga*, Londres, 1963, p. 172-181.

¹⁶³ P. S. Jaini, *Jaina Path of Purification*, Berkeley, 1979, chap. VI, p. 157-187.

1. L'étape de la croyance (*darśana-pratimā*) est celle où le laïc est un simple croyant, un *śrāvaka* qui a foi dans l'enseignement des Jina, « sans se livrer à aucune manifestation cultuelle » ajoute Guérinot. Cette étape est marquée par l'importance des huit qualités majeures (*mūla-guṇa*).

2. L'étape de la prise des vœux (*vrata-pratimā*) : le « croyant » devient alors « adhérent », et s'applique à suivre les cinq vœux fondamentaux (*mahāvratā*) qui assurent la Conduite droite. Elle implique aussi la prise des trois vœux de vertu (*guṇa-vratā*) et des quatre règles d'apprentissage (*śikṣā-vratā*).

3. L'étape de l'égalité d'âme (*sāmāyika-pratimā*) est une étape pratique au cours de laquelle l'adepte s'exerce à maîtriser ses passions et à regarder les contraires d'un œil égal. Il pratique la méditation, la concentration, et tient plusieurs fois par jour la position de l'abandon du corps (*kāyotsarga*)¹⁶⁴. Le laïc commence ainsi à imiter le moine et prend les vœux mineurs (*aṇuvratā*) qui se rapprochent des vœux monastiques.

4. L'étape du jeûne pendant les jours saints (*poṣadha-pratimā*) aide les plus gourmands – Banārasīdās se reconnaîtra – à s'entraîner aux difficultés du jeûne. Elle propose d'arriver à observer ensuite quatre jeûnes par mois.

5. L'étape de renoncement à la nourriture douée de vie (*sacittatyāga-pratimā*) force le laïc à redoubler d'attention dans sa vie quotidienne. Il renonce ainsi aux aliments qui comportent des formes de vie (certains fruits par exemple) ou qui nécessitent de faire violence aux êtres vivants pour être consommés, comme l'arrachage des légumes-racines.

6. L'étape de la jouissance nocturne (*rātribhaktā-pratimā*), c'est-à-dire de la continence diurne, est une première marche vers la chasteté totale. Cette étape est parfois lue par certains auteurs digambara comme une interdiction de manger la nuit (*rātri-bhukta-tyāga*), un acte qui pourrait entraîner de nuire aux êtres vivants que l'on ne verrait pas en mangeant.

7. L'étape de chasteté totale (*brahmacarya-pratimā*) est une étape difficile pour le laïc, si l'on en croit les préoccupations de Banārasīdās et les nombreux textes qui l'évoquent. La chasteté englobe l'abstinence sexuelle mais aussi l'interdiction de se trouver seul avec une femme, d'engager la conversation avec une femme, d'éprouver la moindre manifestation de désir pour autrui, de prendre soin de son apparence personnelle, de ses habits ou de ses ornements.

8. L'étape de renoncement aux entreprises quotidiennes (*ārambha-tyāga-pratimā*) est une marche de plus vers la vie monastique. L'adepte abandonne ici ses occupations séculières car elles

¹⁶⁴ Le terme « *pratimā* » signifie d'ailleurs « statue » et renvoie précisément à la posture du *kāyotsarga* dans laquelle sont le plus souvent représentées les idoles jaina.

font injure aux êtres vivants, mais il n'est pas encore interdit de demander à ses serviteurs d'exercer indirectement une activité pour assurer son existence.

9. L'étape de renoncement aux acquisitions (*parigraha-tyāga-pratimā*)¹⁶⁵ est la dernière étape de transition du stade de maître de maison vers le stade monastique. L'adepte abandonne ici l'ensemble de ses biens et l'envie d'en acquérir de nouveaux. « À ce stade, affirme Guérinot, il remplit encore ses devoirs de maître de maison et demeure parmi les siens ; mais c'est moins de propos délibéré que par habitude ou par persuasion ». L'adepte transmet à ce stade ses biens et ses entreprises à un membre de son entourage. C'est une étape importante qui permet de glisser doucement vers le renoncement total à la vie séculière.

10. L'étape de renoncement aux activités permises (*anumati-tyāga-pratimā*) éloigne complètement l'adepte de sa vie séculière et l'invite à se désintéresser de la nourriture pour se nourrir uniquement de ce qu'on lui donne spontanément.

11. L'étape de renoncement aux nourritures prescrites (*uddiṣṭa-tyāga-pratimā*) est une étape décisive puisqu'elle voit le laïc basculer complètement du côté monastique. Jaini évoque la différence entre la tradition śvetāmbara qui nomme cette étape le « devenir moine » (*śramaṇabhūta*) et la tradition digambara qui la sépare en deux paliers, celui du moine « junior » (*kṣullaka*) revêtu de trois pièces de vêtements, et celui du moine qui ne revêt plus qu'une pièce de vêtement (*ailaka*).

Historiquement, les *pratimā* sont théorisées assez tôt dans le Canon śvetāmbara. Leurs noms et leur nombre ne varieront pas, contrairement aux *guṇasthāna* parfois appelés « *jīvasthāna* » et dont certains échelons sont délaissés par les textes. Les *pratimā* font donc leur apparition dans l'*Uvāsagadasāo*¹⁶⁶ (« Les dix laïcs »), septième Aṅga du Canon śvetāmbara qui met en scène, à travers dix histoires édifiantes, des laïcs riches et puissants qui ne veulent pas prendre les vœux monastiques mais qui souhaitent vivre la vie la plus religieuse possible et suivre les règles conçues par le jainisme tout en conservant leurs activités de banquier, de trésorier ou de marchand. Ces histoires ont bien sûr pour commencement l'écoute par ces laïcs des sermons de Mahāvīra qui les touchent au point qu'ils veulent devenir de bons *upāsaka*, des adeptes respectant la conduite du laïc jaina, donnant le titre au texte lui-même. Ils adoptent alors les douze vœux du laïc (5 *aṇuvrata*, 3 *guṇavrata* et 4 *śikṣāvrata*) et en arrivent à confier leurs affaires commerciales et leurs richesses à

¹⁶⁵ Guérinot ne mentionne pas ce neuvième stade et ajoute un dernier stade où le laïc devient moine et passe du *śrāvaka* au *śramaṇa*, suivant en cela la liste śvetāmbara.

¹⁶⁶ Voir l'édition de Hoernle, Calcutta, 1890, § 70, note 127, p. 46, et appendice III p. 40-43.

leurs descendants pour ne plus s'occuper que de leur vie religieuse intérieure. Le texte est là pour leur signifier qu'un laïc résolu n'est pas moins bon qu'un moine résolu¹⁶⁷. Une fois les vœux fermement respectés, ces laïcs sont invités à gravir les onze étapes de perfection, les onze *pratimā* ménagées par la doctrine pour falciter leur accession éventuelle à la vie monastique. Entamer le premier degré des *pratimā*, c'est être déjà engagé très avant dans la vie spirituelle. C'est d'ailleurs cet engagement que recouvre le terme d'*upāsaka*, adepte de Mahāvīra, « serviteur des *śramaṇa* », qui a pris les vœux jaina réservés aux laïcs, qui a donc atteint le cinquième échelon des *guṇasthāna*. L'*Uvāsagadasāo* 70-71 met en scène le laïc Ānanda prêt à se conformer aux « niveaux » d'un *upāsaka*, selon la traduction de Hoernle, c'est-à-dire aux *pratimā*.

« § 70. Then that Ānanda, the servant of the Samaṇa, engaged in conforming himself to the standards of an uvāsaga. Perfectly, in thought, word and deed, he practised, maintained, satisfied, accomplished, proclaimed and completed the observance of the first standard of an uvāsaga according to the sacred writings, according to the rules prescribed in them, according to the right way, and according to the truth.

§ 71. Then that Ānanda, the servant of the Samaṇa, completed the observance of the second standard of an uvāsaga, and likewise that of the third, fourth, fifth, sixth, seventh, eighth, ninth, tenth, and eleventh standards. »

Hoernle traduit le terme *pratimā* par « a pattern, model, standard, rule ». Il dit bien que c'est un terme technique qui recouvre certains exercices spirituels de foi et d'auto-mortification. Il reviendra sur ce concept en donnant le détail de chaque étape en Appendice à sa traduction. Le nom des étapes est donné par le commentaire d'Abhayadeva sur l'*Uvāsagadasāo*, paraphrasé en hindi par Muni Ātmārāma, d'après lequel Hoernle dresse sa liste et son commentaire.

Les *pratimā* étaient aussi connues de Kundakunda qui en donne la liste dans le *Cāritta-pāhuḍa* (21) en ne mentionnant que le premier terme du composé¹⁶⁸. Cette caractéristique de la littérature doctrinale indienne, qui laisse le soin aux commentateurs de compléter leur propos, signifie que les termes complets étaient supposés connus des lecteurs.

¹⁶⁷ Voir la notice de Nalini Balbir sur les histoires racontées dans ce texte dans l'encyclopédie en ligne *Jainpedia* [<http://beta.jainpedia.org/themes/principles/sacred-writings/svetambara-canon/angas/story-angas/contentpage/8.html>]

¹⁶⁸ Selon Upadhye (introduction au *Pravacanasāra*, op. cit., p. 38), Kundakunda évoque aussi les onze *pratimā* du laïc, avec les dix devoirs religieux du moine dans la *Bārasi-aṇuvekkhā*.

daṃsaṇa vāya sāmāya posaha sacitta rāyabhatte ya /

bambhārambha-pariggaha aṇumaṇa uddiṭṭha desavirado ya // CP_21 //

1) La croyance (*darśana*), 2) les vœux (*vrata*), 3) l'exercice de l'égalité d'âme (*sāmāyika*), 4) le jeûne (*poṣadha*), 5) le [renoncement aux nourritures] douées de vie (*sacitta*), 6) la jouissance nocturne (*rātribhaktā*), 7) la chasteté (*brahmacarya*), 8) les entreprises quotidiennes (*ārambha*), 9) les acquisitions (*parigraha*), 10) les activités permises (*anumati*), et 11) les nourritures prescrites (*uddiṣṭa*) forment le contrôle de soi partiel (c'est-à-dire le cinquième échelon des *guṇasthāna*).

Sa liste est évidemment celle donnée par les digambara. La liste des śvetāmbara, comme l'a montré Williams (cf. *supra*), varie quelque peu en donnant 1) la croyance (*darśana*), 2) les vœux (*vrata*), 3) l'égalité d'âme (*sāmāyika*), 4) le jeûne (*poṣadha*), 5) la posture de l'abandon du corps (*kāyotsarga*), 6) l'abandon de la non chasteté (*abrahma-varjana*), 7) le renoncement aux nourritures douées de vie (*sacitta-tyāga*), 8) le renoncement aux entreprises quotidiennes (*ārambha-tyāga*), 9) le renoncement à l'emploi de servants (*preṣya-tyāga*), 10) le renoncement aux nourritures prescrites (*uddiṣṭa-tyāga*), 11) le devenir moine (*śramaṇa-bhūta*).

Quant à Banārasīdās, il dit bien (SSN 13.73) que les *pratimā* 1 à 6 sont « inférieures », c'est-à-dire dévolues aux laïcs volontaires devant faire effort, 7 à 9 « moyennes », évoquant par-là une période de transition, 10 et 11 « supérieures », marquant le passage de la laïcité à la vie monastique. Mis à part le passage du SSN, les *pratimā* sont mentionnées de façon tout à fait sporadique dans les autres textes de Banārasīdās qui n'y consacre pas plus d'attention que cela. Elles sont mentionnées notamment dans un texte qui énumère les éléments de la doctrine en fonction des chiffres qui leur sont associés. Dans ces « Seize quinzaines » (*Solaha Tithi*), les *pratimā* sont évoquées pour le chiffre onze, de même que les *guṇasthāna* et les *mārgaṇā* sont évoqués pour le chiffre quatorze. Banārasīdās les évoque encore dans la *Śivapaccīsī* (17) sans autre forme de développement. Dans la *Vedanirṇaya-pañcāsikā*, un texte de propagande qui propose comme « troisième veda » le groupe des *Caraṇānuyoga* du Canon digambara rassemblant les textes sur la conduite droite, Banārasīdās évoque les *guṇasthāna* (str. 10-12) et mentionne les *pratimā*, par un « onze » elliptique, au moment du cinquième échelon, appelé ici « conduite du laïc » (*śrāvaka-ācāra*)¹⁶⁹.

¹⁶⁹ *mithyākaratūti nākhī sāsādana rīti bhākhī, miśra-guṇasthānaka kī rākhī miśra karanī / samyaka-vacana sāra kahyau nānā-parakāra, śrāvaka-ācāra guṇa ekādaśa dharanī // paramādī muni kī kriyā kahīm aneka-rūpa, bhārī muniṛāja kī kriyā pramāda-haranī / cārīta-karaṇa tridhā śreṇi-dhārā du-vidhā hai, eka doṣa-mukhī eka mokha-mukhī varanī // VNP_10 // upasāma kṣipaka yathāvata cārīta / parakṛta anumodana-kṛta-kārīta // dvi-vidhi tri-*

3.3 Les quatorze Investigations (*mārgaṇā*)

Nous avons déjà rencontré les *mārgaṇā-sthāna* dans le *Samayasāra* de Kundakunda lorsque celui-ci ironise sur les innombrables échelles de perfection ménagées par la doctrine qui sont pour lui du côté d'une religion conventionnelle sans rapport avec le soi¹⁷⁰. D'après le JSK¹⁷¹, les *mārgaṇā* sont aussi mentionnées dans le *Bodhapāhuḍa* (33) de Kundakunda, le *Niyamasāra Tātparyāvṛtti* (42), le *Mūlācāra* (1197), le *Pañcasamgraha* (1.57), le *Rājavārtika* (9.7), le *Gommaṭasāra Jīvakaṇḍa* (142-355), la *Dravyasamgrah-ṭīkā* (13). Elles semblent avoir échappé à la littérature canonique śvetāmbara où nous n'avons pas décelé leur présence. La mention la plus officielle revient au compendium digambara du *Ṣaṭkhaṇḍāgama* (7.2) qui donne la liste des quatorze *mārgaṇā* :

gai indie kāe joge vede kasāe ṇāṇe saṃjame daṃsaṇe lessāe bhaviya sammatta saṃṇi
āhārae cedi.

1) Les destinées (*gati*), 2) les sens (*indriya*), 3) l'incarnation (*kāya*), 4) l'activité (*yoga*), 5) la sexualité (*veda*), 6) les passions (*kaṣāya*), 7) la connaissance (*jñāna*), 8) le contrôle de soi (*saṃyama*), 9) la croyance (*darśana*), 10) la teinte des âmes (*leśyā*), 11) les âmes capables de libération (*bhavya*), 12) l'orthodoxie (*samyaktva*), 13) la conscience (*saṃjñī*) et 14) l'assimilation de la matière (*āhāra*), ainsi [sont nommées les quatorze investigations].

Dans le *Gommaṭasāra* de Nemicandra, les quatorze *guṇasthāna* sont en effet mis en parallèle avec quatorze « *mārgaṇā* » que le commentaire hindi de Keśava Varṇī glose par le terme complet de « *mārgaṇā-sthāna* »¹⁷², avec l'idée de nouveaux « échelons » à gravir, ou plutôt de nouvelles « étapes de perfection » à franchir puisqu'il n'y a pas ici de véritable graduation mais plutôt des sujets de recherche qu'il faudra de toute façon aborder pour qui souhaite progresser au fil des *guṇasthāna*. Le terme *mārgaṇā* est une féminisation du mot *mārgaṇa* qui couvre déjà le champ lexical de la recherche, du cheminement et de l'investigation¹⁷³. La polysémie du terme nous permet aussi d'imaginer que la recherche (*mārgaṇā*) du soi est possible grâce aux quatorze flèches

*vidhi pana-vidhi ācārā / teraha-vidhi satraha parakāra // VNP_11 // varanana saṃkhyā asaṃkhyā-vidhi, tina ke
bheda ananta / sadācāra guṇakathana yaha, tṛtiya-veda viratanta // VNP_12 //*

¹⁷⁰ Cf. *supra* Partie 1 § 1.2, strophe 53 et note.

¹⁷¹ JSK, vol. 3, p. 296-298.

¹⁷² GSJ 1, éd. Upadhye, p. 275.

¹⁷³ J. L. Jaini traduit par « soul-quests » (*Gommatsara Jiva-Kanda (The Soul)*, Lucknow, 1927).

(*mārgaṇā*) avec lequel le moine (*mārgaṇa*) va atteindre sa cible – une proposition qui sera étayée par le commentaire du GSJ (cf. *infra*). L’interconnexion entre les quatorze *guṇasthāna* et les quatorze *mārgaṇā* n’est pas évidente de prime abord. Nemicandra affirme que les *guṇasthāna* sont des résumés que viennent développer les *mārgaṇā*, qu’ils sont des propositions que viennent détailler les *mārgaṇā*¹⁷⁴. Si Nemicandra traite d’abord des *guṇasthāna*, il accorde ensuite quatorze chapitres aux *mārgaṇā*, sur les vingt que compte le GSJ. Chaque *mārgaṇā*, chaque sujet de recherche, contient en effet une multitude de sous-catégories que détaille Nemicandra. Par exemple, la première *mārgaṇā* concerne les destinées (*gati*) qui sont au nombre de quatre – humaine, divine, animale et infernale –, chacune apportant son lot d’explications karmiques et d’extrapolations cosmologiques. Les *mārgaṇā* sont en quelque sorte des « entrées » de dictionnaire encyclopédique dont il faut donner la définition, le détail et les thèmes qui s’y rapportent. La liste des quatorze investigations, identique en tous points à la liste du *Ṣaṭkhaṇḍāgama*, est donnée strophe 142 avec une ébauche d’explication de ce concept dans les strophes qui la précèdent et qui ouvrent le sixième chapitre du GSJ :

dhamma-guṇa-maggaṇā-haya-mohāri-balaṃ jīṇaṃ ṇamaṃsittā /

maggaṇa-mahāhiyāraṃ vivihahiyāraṃ bhaṇissāmo // GSJ_140 //

Après avoir salué le Jina qui a détruit les forces ennemies de l’égarement au moyen [des flèches] des investigations [placées sur la corde] des qualités [tendue sur l’arc] de la Loi [jaina]¹⁷⁵, je vais énoncer cette grande partie sur les investigations subdivisée en plusieurs chapitres.

jāhi va jāsu va jīvā maggijjante jahā tahā diṭṭhā /

tāo coddasa jāṇe suyaṇāṇe maggaṇā honti // GSJ_141 //

gai-iṇḍiyesu kāye joge vede kasāya-ṇāṇe ya /

saṃjama-damṣaṇa-lessā bhaviyā sammatta-saṇṇi āhāre // GSJ_142 //

Sache que ces investigations sont au nombre de quatorze, au moyen desquelles et parmi lesquelles les âmes sont recherchées telles qu’elles sont vues par la connaissance scripturale. [Les âmes sont recherchées] dans 1) les destinées, 2) les sens, 3) l’incarnation, 4) l’activité, 5) la sexualité, 6) les

¹⁷⁴ *saṃkheo ogho tti ya guṇa-saṇṇā sā ca moha-joga-bhavā / vitthārādeso tti ya maggaṇa-saṇṇā sakamma-bhavā // GSJ_3 //*

¹⁷⁵ Les double-sens dévoilés ici le sont grâce au commentaire de Keśava Varṇi : « *ratnatrayātmako dharmo dhanuḥ, tad-upakārakā jñānādi-dharmāḥ guṇāḥ jyāḥ, tadāśrayāś caturdaśa-mārgaṇāḥ tā eva bāṇāḥ tairāhitāni mohāreḥ mohanīya-karma-śatroḥ, balāni jñānāvaraṇādi-karma-prakṛtayaḥ, yena asau dharma-guṇa-mārgaṇā-hata-mohāri-balaḥ* » (éd. Upadhye, p. 273).

passions, 7) la connaissance, 8) le contrôle de soi, 9) la croyance, 10) la teinte des âmes, 11) les âmes capables de libération, 12) l'orthodoxie, 13) la conscience, 14) l'assimilation de la matière.

Sagarmal Jain aborde la théorie des *mārgaṇā* dans sa monographie sur les *guṇasthāna* et précise notamment la façon dont les deux échelles s'articulent¹⁷⁶. Chaque *mārgaṇā* recouvrant un concept qui fait lui-même l'objet d'une liste interne, ce sont les éléments de cette liste qui s'intègrent à différents niveaux de l'échelle des qualités. Prenons quelques exemples. La première *mārgaṇā* qui donne à penser les quatre destinées (*gati*) s'articule ainsi : les destinées divine (*deva*) et infernale (*nāraka*) recouvrent les quatre premiers *guṇasthāna*, la destinée animale (*tiryāṇca*) va étonnamment jusqu'au cinquième échelon – pour autant que l'animal soit pourvu des cinq sens (*pañcendriya*) –, seule la destinée humaine (*manuṣya*) recouvre les quatorze échelons des *guṇasthāna*. L'activité (*yoga*), sujet de la quatrième *mārgaṇā*, est divisée en trois grandes catégories : intellectuelle (*manas*), langagière (*vac*), physique (*kāya*), elles-mêmes divisées en quinze sous-catégories, chacune étant présente ou non au cours des échelons. La sixième *mārgaṇā* est dévolue aux passions (*kaṣāya*) qui sont au nombre de vingt-cinq. Les vingt-cinq sont présentes au premier échelon, quatre tombent au quatrième échelon (reste 21), quatre autres ne font plus effet au cinquième échelon (reste 17), quatre tombent entre le sixième et le huitième échelon (reste 13), le neuvième échelon voit six catégories de passions tomber (reste 7), les sept restantes tomberont au dixième échelon, les quatre derniers échelons étant dépourvus de passions. La septième *mārgaṇā* est celle de la connaissance (*jñāna*) est découpée ainsi : aux deux premiers échelons on trouve les trois types d'ignorance (*mati-ajñāna*, *śruta-ajñāna* et *vibhaṅga-jñāna*), au troisième échelon on trouve les trois types d'ignorance et trois types de connaissance (*mati-jñāna*, *śruta-jñāna*, *avadhi-jñāna*), du quatrième au douzième échelon on ne trouve plus l'ignorance mais on trouve les trois types de connaissance mentionnés, le quatrième type de connaissance (*manahparyāya-jñāna*) fait son entrée à partir du sixième échelon, le cinquième type de connaissance (*kevala-jñāna*) étant réservée aux deux derniers échelons. La dixième *mārgaṇā* a pour sujet les six teintes de l'âme (*leśyā*) : les trois teintes noir (*kṛṣṇa*), bleu (*nīla*) et gris (*kapota*) sont présentes du premier au quatrième échelon ; les teintes jaune ou rouge (*tejas*, couleur de feu) et jaune ou rose (*padma*, couleur de lotus) sont présentes du premier échelon jusqu'au septième ; la teinte blanc (*śukla*) peut être présente du premier au treizième échelon des *guṇasthāna*. La onzième *mārgaṇā* qui porte sur la capacité de libération des âmes (*bhavyatva*) est très claire : les âmes incapables de libération (*abhavya*) sont

¹⁷⁶ S. Jain, *Guṇasthāna siddhānta*, p. 122-127.

cantonnées au premier échelon, celui de l'incroyance, alors que l'on peut rencontrer les âmes capables de libération (*bhavya*) du premier au quatorzième échelon.

Pourquoi évoquer les *mārgaṇā* dans le cours du présent travail ? Nous avons déjà eu connaissance des *guṇasthāna*, puis nous avons découvert les *pratimā*, mais nous n'avions jamais réellement rencontré les *mārgaṇā*, sinon par la seule mention de Kundakunda. Elles nous sont apparues plus clairement à la lecture du *Gommaṭasāra* lorsque nous marchions sur les pas de Banārasīdās, tâchant de lire ce qu'il avait pu lire. Ces *mārgaṇā* nous réservaient alors une surprise de taille puisque Banārasīdās leur avait consacré un texte complet, présent dans le *Banārasīvilāsa*. Placé en sixième position, le *Mārgaṇā-vidhāna* (« Leçon sur les investigations ») va décrire les quatorze catégories et les soixante-deux sous-catégories impliquées dans les *mārgaṇā*. La liste des *mārgaṇā* donnée par Banārasīdās est évidemment dans le désordre par rapport à celle de Nemicandra, tout en respectant la lettre de la terminologie :

saṃjama bhavya ahāra kaṣāya / darasana jñāna joga gati kāya /
leśyā samakita sainī veda / indriya sahita caturdaśa bheda // MV_2 //

1) Le contrôle de soi (= 8, *saṃyama*), 2) les âmes capables de libération (= 11, *bhavya*), 3) l'assimilation de la matière (= 14, *āhāra*), 4) les passions (= 6, *kaṣāya*), 7) la croyance (= 9, *darśana*), 8) la connaissance (= 7, *jñāna*), 8) l'activité (= 4, *yoga*), 9) les destinées (= 1, *gati*), 10) l'incarnation (= 3, *kāya*), 11) la teinte des âmes (= 10, *leśyā*), 12) l'orthodoxie (= 12, *samyaktva*), 13) la conscience (= 13, *saṃjñā*), 14) la sexualité (= 5, *veda*) et 15) les sens (= 2, *indriya*) sont les quatorze catégories [d'investigations].

Banārasīdās dit ensuite que ces quatorze catégories principales renferment soixante-deux sous-catégories composées par les sept formes de contrôle de soi, les deux types d'âmes capables de libération, les deux types d'assimilation de la matière, les quatre types de passions, les quatre types de croyance, les huit types de connaissance, les trois types d'activité, les quatre destinées, les six formes d'incarnation, les six teintes de l'âme, les six types d'orthodoxie, les deux types de conscience, les trois formes de sexualité et les cinq sens¹⁷⁷. Chaque catégorie fera bien sûr l'objet d'un développement succinct, mentionnant le nom des sous-catégories et chantant, pour terminer

¹⁷⁷ *saṃjama sāta bhavya dvai bhāya / dvi-vidhi uhārī cāra kaṣāya / darśana cāra āḥa-vidhi jñāna / joga tīna gati cāra-vidhāna // MV_4 // ṣaṭa kāyā leśyā ṣaṭa hoyā / ṣaṭa samakita sainī vidhi doya / veda tīna-vidhi indriya pañca / sakala ṭhika gati bāsaṭha sañca // MV_5 //*

l'exposition d'une investigation, le rôle joué par l'âme dans le drame du monde¹⁷⁸. Prenons par exemple le traitement de l'investigation sur les passions (*kaṣāya*) pour voir comment les choses sont présentées par Banārasīdās.

kabahūṃ krodha agani lahalahai / kabahūṃ aṣṭa mahāmada gahai //

kabahūṃ māyāmayī sarūpa / kabahūṃ magana lobha rasa-kūpa // MV_10 //

cāra kaṣāya caturvidha bheṣa / dhara jiya nāṭaka karai viśeṣa // MV_11 //

Parfois on attise le feu de la colère, parfois on est pris par les huit grandes ivresses¹⁷⁹, parfois on est fait de duplicité, parfois on est immergé dans le puits des délices de l'avidité. Ce sont les quatre passions. Après avoir démasqué l'apparence de ces quatre catégories, cet acteur qu'est le soi opère des distinctions.

On voit ici que Banārasīdās n'articule pas les quatorze *mārgaṇā* avec les quatorze *guṇasthāna*. Il se contente de lister les sous-catégories renfermées dans chacun des sujets d'investigation et de composer, pour la joie du lecteur, un vers poétique plus évocateur qu'une simple liste. Ce qui apparaît principalement à la lecture du *Mārgaṇā-vidhāna*, c'est que ce texte peut être vu comme une sorte de résumé du *Gommaṭasāra-Jīvakāṇḍa*, lequel avait fait une large part aux *mārgaṇā*. Dans cette perspective, une autre surprise nous attendait à la relecture du *Karmaprakṛti-vidhāna* qui peut assurément être vu comme un résumé à l'usage des laïcs du *Gommaṭasāra-Karmakāṇḍa*. En effet, à la fin du texte, Banārasīdās dit qu'il a eu entre les mains le traité du « *Karmakāṇḍa* », qu'il l'a compris à la mesure de ses moyens, et qu'il en a fait une recomposition en langue vernaculaire (*bhāṣā*), qu'il faut comprendre comme un commentaire de type *bālabodha* (« Éveil des simples »)¹⁸⁰.

Ces deux textes de Banārasīdās montrent combien les deux parties du *Gommaṭasāra* ont eu un impact fort dans son cheminement et dans sa pensée. Au lieu de se jeter sur le soi suprême comme un affamé, il comprend que l'ennemi à combattre, c'est le karman, et que cet ennemi est si vaste qu'il a été subdivisé en cent-quarante-huit sous-catégories, et que cette bataille est si longue qu'elle a été graduée en quatorze échelons. On peut donc dire que les *guṇasthāna* font le lien entre la théorie du karman et la doctrine du soi. Ils sont engagés du côté conventionnel et doivent mener en

¹⁷⁸ *karai nṛtya jaga māhiṃ sadīva* (MV 6, voir aussi le dernier pada des strophes 9, 11, 12, 15, 16, 17, 23, 25).

¹⁷⁹ Les huit sources d'ivresse (*mada*) sont : l'intelligence (*viññāna*), la souveraineté (*aiśvarya*), l'autorité (*ājñā*), la famille (*kula*), la force (*bala*), l'ascèse (*tapas*), la beauté (*rūpa*) et la naissance (*jāti*) (voir JSK, vol. 3, p. 251). Banārasīdās se trompe dans sa liste car les quatre passions sont généralement : la colère (*krodha*), l'orgueil (*māna*) qu'il prend ici pour l'ivresse (*mada*), la duplicité (*māyā*) et l'avidité (*lobha*) (JSK, vol. 2, p. 35).

¹⁸⁰ *Karmakāṇḍa āgama āgama, yathāśakti mana āna / bhāṣā maiṃ racanā kahī, bālabodha meṃ jāna* // KPV_173 //

dernier lieu à la compréhension du point de vue absolu. Ils relèvent de la Conduite prescrite pour les laïcs et doivent mener à la Conduite prescrite pour les moines. Dans cette ascension, des ensembles ont été formés pour laisser entrevoir aux laïcs les échelons qu'ils sont supposés atteindre. Dans la vaste guerre menée contre le karman, le combattant progresse donc par étapes (les *guṇasthāna*), mène des enquêtes (les *mārgaṇā*), gagne des batailles (les *pratimā*), s'efforce pour ne plus avoir à s'efforcer jamais, car le but de la guerre est de ne plus rien posséder, pas même un geste. Et cette guerre¹⁸¹ devait être au coeur des discussions des ādhyātmika de toutes les cités d'Inde du Nord. Ces discussions, il nous faut maintenant nous pencher sur elles car elles ont été sujettes à controverses, elles ont créé des courants religieux et elles ont inspiré des auteurs qui ont peut-être délaissé les imbrications d'échelles superposées pour se recentrer sur la distinction kundakundiennne de la convention et de la conviction.

¹⁸¹ Le vocabulaire de la guerre est habituel en contexte jaina, religion modèle de la non-violence qui ne mâche pourtant pas ses mots lorsqu'il s'agit de combattre les passions et de détruire le karman. Le mot de « guerre, bataille » (*samparāya*) apparaît d'ailleurs dans le nom même du dixième *guṇasthāna*. Ce paradoxe a déjà été noté (voir notamment N. Balbir et J.-P. Osier, Nāgadeva, *La Défaite d'Amour*, Paris, Cerf, 2004).

PARTIE 3 – POSTÉRITÉ DE LA PENSÉE ĀDHYĀTMIKA

Banārasīdās était donc vu à la fin de sa vie comme le chef de file du mouvement Adhyātma. Sa pensée, nous l'avons vu, est directement inspirée de l'œuvre de Kundakunda qui invite à se concentrer sur les aspects « spirituels » (*bhāva*) de la religion plutôt que sur les aspects « matériels » (*dravya*) du rituel. La pensée kundakundienne constitue véritablement le socle sur lequel vient s'appuyer la tradition que nous nous sommes proposé d'étudier ici, une tradition dont le mouvement Adhyātma est l'une des manifestations les plus expressives à une époque (XVI^e-XVII^e siècles) où le climat intellectuel est marqué par le débat et la controverse. Banārasīdās est en ce sens un exemple significatif de l'air du temps : à côté d'une recherche personnelle, il reste parfaitement intégré par ses choix dans la société à laquelle il appartient et il participe aux débats qui s'y déroulent. Plusieurs de ses textes le montrent, parmi lesquels ceux reprenant dans leur titre même le genre de la polémique : « *bola* », « *praśnottara* », « *nirṇaya* », autant de textes qui viennent affirmer une identité « ādhyātmika » face à d'autres courants, peut-être plus structurés, sûrement plus officiels, avec qui s'engage la controverse. Mouvement laïc porté par des laïcs, l'Adhyātma n'était pas vu d'un bon œil par les moines, notamment śvetāmbara. Yaśovijaya et Meghavijaya, sans doute les plus brillants d'entre ces derniers, ont engagé une violente controverse pour défaire cette pensée jugée dangereuse pour les valeurs même du jainisme qui affirme son identité par rapport aux autres religions indiennes précisément par son niveau élevé d'ascétisme et la rigueur de sa vie monastique. Ces attaques ont sans doute mis à mal l'Adhyātma qui ira s'éteindre doucement dans le courant du XVIII^e siècle mais dont les opinions influenceront par exemple la formation de la secte du Terāpantha digambara.

Peut-être plus que la pensée ādhyātmika, c'est la pensée kundakundienne qui, après avoir traversé l'Adhyātma de part en part, trouvera un véritable écho chez d'autres auteurs jaina. La distinction des deux points de vue sur la réalité sera reprise par Paṇḍit Daulatrām dans son poème des *Chahaḍhālā*, et une familiarité de thème et de style est particulièrement frappante à la lecture de l'œuvre de Rājacandra, le grand saint gujarati qui concentra l'essence de sa pensée dans un court poème en forme de traité, l'*Ātmasiddhi*, que nous nous proposons de traduire intégralement afin de saisir au mieux pourquoi on peut parler d'une « tradition kundakundienne » qui partirait des premiers siècles de notre ère et qui résonnerait encore aujourd'hui avec la même force, que certains chercheurs ont nommé la « Digambara mystical tradition » mais qui, à l'image de Rājacandra, transcende largement la bipolarité exclusiviste des deux sectes du jainisme.

1. Le « style » Adhyātma : éloges, débats et controverses

Si l'on en croit Banārasīdās, c'est Rājamalla qui a fait naître le mouvement Adhyātma au XVI^e siècle en rédigeant une traduction commentée à l'usage du grand public (*Bāla-bodha-vacanikā*) du *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra. Ce texte, affirme Banārasīdās, se propagea dans les milieux jaina, et c'est à partir de ce moment que le mouvement Adhyātma se mit en branle¹. Par facilité, et pour ne pas employer le mot « secte » qui présuppose une organisation monastique, nous avons employé le mot « mouvement » ou « courant ». Mais il nous faut maintenant nous poser la question de la véritable nature de ce mouvement.

Comme on l'a vu dans la partie précédente, Banārasīdās définit l'Adhyātma, dans l'épilogue au *Samayasāra-nāṭaka* (14.24), par le mot « *sailī* » (sk. *śailī*) qui désigne en sanskrit l'habitude, la coutume², et dans les langues modernes le style, la tendance³. En affinant la recherche lexicographique⁴, on note que le terme peut aussi signifier un mouvement (*cāla*), une manière, un style de vie (*ḍhaṅga*, *tarja*), une tradition (*paripāṭī*). On peut donc dire que l'Adhyātma est un mouvement intellectuel, une manière d'envisager et de vivre la religion. Plus qu'un courant sectaire, l'Adhyātma ressemble à des groupes de réflexion, à des assemblées (*sabhā*) composées de laïcs jaina, plutôt digambara mais sans exclure les laïcs śvetāmbara, peut-être même quelques śivaïtes proches de certains membres et intéressés par une forme de vie religieuse intériorisée. Ces groupes ont émergé dans différents grands centres urbains situés principalement à l'ouest d'Agra, en des lieux plutôt investis par les digambara comme Jaipur, Sangner, Multan ou Lahore, mais aussi à Bénarès⁵. Le groupe d'Agra, installé dans la capitale de l'empire moghol – capitale économique où convergeaient les routes de bien des marchands jaina – semble avoir été le plus important d'entre eux sur la scène publique, par les textes et les grands noms qui en ont émergé, comme celui de Hemarāj Pāṇḍe (voir *infra*). Chacun de ces groupes devait avoir un « chef de file », une source d'inspiration et de création, un personnage un peu plus « public » que les autres, qui aurait la plume facile et de solides aptitudes intellectuelles. Banārasīdās fut ce personnage à partir des années 1630, lorsque le groupe d'Agra lui consacre un éloge, et sans doute jusqu'à sa mort en 1643. Mais si de grandes figures ont émergé de ce mouvement de temps à autre, il n'y a pas pour

¹ *Samayasāra-nāṭaka* 14.24. Voir *supra* Partie 2 § 1.2 pour le texte et la traduction.

² MW : habit, custom, manner of acting or living, practice, usage.

³ McG : method, style, manner, specif. literary style.

⁴ HSS : *cāla*, *ḍhaba*, *ḍhaṅga*, *paripāṭī*, *praṇālī*, *tarja*, *tarikā*, *praṇālī*, *rīti*, *prathā*.

⁵ Voir J. Cort, « A Tale of Two Cities ». P. S. Jaini parle aussi de « study-groups called *Ādhyātmika-śailī* » (« Jain Sectarian Debates » p. 27).

autant de liste possible de maîtres (*gurvāvalī*) ni de lignée possible de maître à disciple (*paramparā*). On est en présence de promoteurs, tels que Jagīvan ou Hīrānand, de créateurs tels que Banārasīdās, Hemarāj ou Dyānatrāy, mais aucune véritable hiérarchie ne semble admise chez ces libres penseurs. L'Adhyātma est un « style », une façon de vivre sa religion sans religieux, de réfléchir aux grands thèmes proposés par la métaphysique jaina sous la forme de discussions avec des lettrés plutôt que par des sermons magistraux délivrés par des moines qui font autorité. Le terme « *sailī* » apparaît à quatre reprises pour désigner l'Adhyātma dans l'éloge que Pītāmbhar rédige pour célébrer Banārasīdās⁶, ce « joyau central », « ce guide spirituel » qui lança à l'assemblée : « Le mouvement Adhyātma est allé dans le palais de la délivrance »⁷. Une telle phrase ne peut que nous inviter à nous pencher plus longuement sur ce texte, à découvrir d'autres traces digambara à propos de l'Adhyātma et de ses membres, et à dégager les discussions suscitées par les moines śvetāmbara. D'un côté, l'éloge permet à l'Adhyātma de renforcer son identité, quand la controverse permet d'en délimiter les contours.

1.1 Les traces digambara du mouvement Adhyātma

Si la controverse est un bon moyen d'apprendre des choses sur un mouvement religieux déterminé parce qu'il est obligé alors de dévoiler une partie de son programme et de ses alliés, l'autopromotion peut aussi être une source d'informations. Les membres de l'Adhyātma sont connus pour leur liberté de penser et leur spontanéité. Ils ne rechignent donc pas à faire l'éloge de l'un des leurs ou à remercier les membres du groupe pour leurs encouragements dans la réalisation d'une œuvre. C'est donc sur un éloge et sur une praśasti que nous allons appuyer notre enquête à propos du mouvement Adhyātma tel qu'il peut être décrit par ses membres, ceux du groupe d'Agra en l'occurrence. Le premier texte est la *Jñānabāvanī* (« Cinquante-deux strophes sur la

⁶ *Jñānabāvanī*, 8, 29, 38, 45.

⁷ *Bānārasīdāsa madhyānāyaka sabhā samūha, Adhyātma-sailī calī mokṣa ke mahala meṃ* (JB 45). Le terme *madhyānāyaka* utilise la figure de style du *śleṣa* en signifiant à la fois le « joyau central » d'un collier et le guide spirituel « qui est passé par le centre » car les ascètes ayant atteint la libération sont dits être passés par le centre du soleil, selon l'explication donnée par E. B. Cowell et F. W. Thomas d'après les commentateurs du *Harṣacarita* (*The Harṣa-carita of Bāṇa*, London, Royal Asiatic Society, 1897, p. 5 note 3). Le terme renvoie aussi au héros (*nāyaka*) d'une pièce de théâtre au centre de laquelle se trouverait Banārasīdās. On peut aussi rappeler qu'à la fin de son autobiographie (AK 667-669), Banārasīdās fait son autocritique et se place lui-même parmi les hommes « moyens » (*madhyama*) par rapport aux hommes inférieurs (*nīca*) et aux hommes supérieurs (*uttama*). Il pourrait donc être aussi un « leader moyen », c'est-à-dire accessible, un homme parmi les hommes et non un « *suguru* » qui marquerait une hiérarchie.

connaissance »), éloge rédigé par Pītāmbar, offert à Banārasīdās en 1629 et inclus dans le *Banārasīvilāsa*⁸ par Jagjīvan en 1644. Le second est la portion de la praśasti finale du *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās qui évoque le rôle de Rūpacand et de quatre autres amis ādhyātmika dans la rédaction de ce traité. Nous regarderons ensuite de près l'introduction de Nāthūrām Premī à l'*Ardhakathānaka* dans laquelle il consacre une étude riche en informations sur le mouvement Adhyātma.

Il faut bien l'avouer, la lecture de la *Jñānabāvanī* de Pītāmbar (ci-après JB) est quelque peu décevante. On s'attend à y trouver des éléments biographiques ou des noms d'autres membres du groupe d'Agra. Or on n'y trouve que des énigmes sous forme de performances littéraires... Il faut attendre la strophe 49 (sur les 52 que compte le poème) pour trouver de la biographie et la strophe 50 pour que Pītāmbar mentionne quelques noms de l'entourage de Banārasīdās. La lecture de ce texte est en effet rendue assez laborieuse (pour qui cherche des éléments historiques) car le vocabulaire employé rend à dessein le texte énigmatique⁹. De même, certaines images ou comparaisons employées, bien qu'elles échappent aux stéréotypes et rendent par là même un vibrant hommage à Banārasīdās, restent pour le lecteur d'aujourd'hui – celui qu'en tout cas nous sommes – une source pérenne de questionnements. Cette déception que l'on ressent à la lecture de la JB est sans doute due à nos attentes, car, plus qu'un éloge de Banārasīdās, ce texte résonne comme un éloge du jainisme en général et du mouvement Adhyātma en particulier.

Le texte oppose en effet deux grandes figures : la figure de l'égaré (*mūḍha*) dont on trouve douze occurrences au fil du texte¹⁰, et la figure de Banārasīdās en tant que représentant des ādhyātmika. La figure de l'égaré mériterait un chapitre complet tant elle est utilisée dans l'exercice de la joute et de la controverse. Il semble que nous soyons tous l'égaré d'un autre tant il est vrai que chaque paroisse détient la vérité sur son rival. L'égaré, c'est celui qui prend les apparences (*bheṣa*) pour la réalité, celui qui se laisse porter par ses biens et ses acquisitions (*parigraha*) au lieu de tout lâcher pour partir à la conquête du soi, qui ne connaît pas le lieu où réside l'absolu et qui est pris dans le

⁸ On note que ce poème dit déjà des paroles de Banārasīdās qu'elles sont des « *vilāsa* » (*Bānārasīdāsa-jū ke vadana vilāsa hai*, JB 3) et annonce en cela le titre que donnera Jagjīvan au recueil du *Banārasīvilāsa*.

⁹ Des mots comme *śīranī*, *sophī*, *kasūmbho* au vers 45 sont absents des lexiques consultés. Pour décortiquer ce texte, nous avons utilisé principalement : R. S. McGregor, *Oxford Hindi-English Dictionary* [McG] ; D. Gupta, *Brajbhāṣā Sūr-koś* [BJK] ; Śyāmasundara Dāsa, *Hindī Śabda-sāgara* [HSS] ; R. L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages* [Turner] (voir bibliographie).

¹⁰ *mūḍha* (12, 25, 29, 31, 34, 35, 46) ; *mūḍhana* (5) ; *mūrakha* (24, 30, 31, 38).

cycle des renaissances dues à la manifestation des karman accumulés antérieurement¹¹. Banārasīdās fait souvent appel dans ses textes au personnage de l'égaré qu'il définit comme celui qui n'a pas une perception pluraliste des choses, c'est-à-dire un non jaina :

Une vision voit beaucoup de différences, une autre vision rend identique le bonheur et le malheur. Celui qui expérimente le bonheur trouve le malheur, celui qui jouit du bonheur trouve le malheur. Dans le bonheur, il se considère heureux ; dans le malheur, il est malheureux : à travers la vision de l'homme égaré, le bonheur et le malheur sont vus comme deux choses¹².

À la figure du *mūḍha* est associée l'image de l'errance (*bhrama*), à ses propos l'image de l'écume (*phena*), à ses atours extérieurs est opposée la vraie spiritualité (*bhāva*), à ses émotions (*vibhāva*) est opposée la vraie nature du soi (*svabhāva*). Sa perception (*dṛṣṭi*), ne parvient pas à séparer (*bhinna*) la conscience (*cetana*) de la matière (*pudgala*)¹³. Pītāmbhar fait dire à Banārasīdās¹⁴ que la réflexion d'un égaré est pareille à celle d'un millionnaire (*koṭīdhvaja*) : en misant sur l'espoir, il crée de l'aliénation ! Le texte fait d'ailleurs la différence, d'entrée de jeu, entre le matériel (*pudgala*) et le spirituel (*ātmika bhāva*), entre les conditions de développement des émotions (*vibhāva*) et la vraie nature du soi (*svabhāva*) qui est du côté de la pureté. Le cœur de Banārasīdās, pareil à la face illuminée de la lune dont il partage la blancheur et la pureté, réside dans la syllabe sacrée « Om » (JB 1), une syllabe dont la récitation lui suffit pour acquérir la connaissance de chaque chose.

Le titre de la JB évoquant la connaissance, celle-ci est présentée par l'auteur dès la deuxième strophe : elle est de cinq types et la plus importante est la connaissance d'enseignement (*śruta-jñāna*) qui se divise en deux : l'enseignement formulé (*akṣara*) et l'enseignement non formulé (*anakṣara*) : « on dit que l'enseignement non formulé est le chef des forces armées »¹⁵ chante Pītāmbhar dans un registre guerrier qu'il emploiera très souvent dans son poème. En remplacement de l'étude des douze Aṅga, Banārasīdās a préféré en effet réciter à voix haute (*kaṇṭha pāṭha*) la

¹¹ *ghara paramāratha na jānai* (JB30). L'expression « *audayika bhāva* » apparaît à deux reprises (JB 25, 35) et signifie « l'état où le karman se manifeste ».

¹² *eka diṣṭi bahu antara hoi, eka diṣṭi sukha dukha sama doi. jo dukha dekhai so sukha lahai, sukha bhuñjai so dukha sahai. sukha maiṃ mānai maiṃ sukhī, dukha maiṃ dukhamaya hoi. mūrha puruṣa kī diṣṭi maiṃ, dīsai sukha dukha doi* (AK 128-129).

¹³ Voir par exemple : *jaba laga matta tau loṃ tattva kī pahuñca nāhīm, tattva pāyem mūḍhamatī lāgem mata vārese* (JB 35) ; *jā kī dṛṣṭi puggala loṃ cetana na bhinna cintai, ācaraṇa dekhe saradhāna na vimala ko* (JB 36).

¹⁴ *Bānārasīdāsa kahai mūḍha ko vicāra yaha, koṭīdhvaja bhayo cāhai āsa karai para kī* (JB 12).

¹⁵ *anakṣara agra piṇḍa saina meṃ batāyo hai* (JB 2).

syllabe sacrée Om : Pītāmbar indique par là que Banārasīdās s'est détourné de l'idéologie śvetāmbara en renonçant à l'étude des douze Aṅga, textes canoniques non reconnus par les digambara, et qu'il a préféré l'exercice spirituel de la récitation d'un mantra à l'acquisition de la connaissance par l'étude. Le fait de tourner le dos à l'étude livresque (ici « *akṣara* ») est un grand classique de la littérature mystique toute religion confondue¹⁶. La strophe 15 est d'ailleurs centrée sur les liens qui unissent l'écriture, la lecture et la connaissance : « On lit des propos qui ont été écrits, mais il faut lire aussi ce qui a été vu »¹⁷. Le poète joue sur le rapprochement des termes *likhyo/lakhyo*, et fait référence en même temps, grâce à la racine *lakh-* (sk. *lakṣ-*), à la vision, de laquelle il n'y a plus qu'un pas vers la perception (*darśana*), l'autre attribut du soi avec la connaissance, cette connaissance qui est comparée à un trésor que le trésorier (*khajānacī*, un terme d'origine persane) remplit grâce à une pure méditation (*śubha dhyāna*)¹⁸.

On trouve dans ce poème une saveur anticonformiste particulière. Le terme « saveur » est d'ailleurs central, on le retrouve au fil du texte¹⁹ en association avec le mot *svāda*, le « goût », et la racine verbale *rāc-* « composer, créer ». On sait aussi depuis l'AK combien le goût et la saveur sont importants dans l'univers de cet homme qui se jette dans la vie avec une certaine gourmandise, mais pour qui, au fond, le goût ultime est le goût du soi (*nija-svāda*)²⁰, car la saveur qu'il déguste le mieux est celle de la vérité (*satya*)²¹, l'un des piliers du jainisme en ce qu'elle fait partie des cinq vœux restreints (*aṇuvrata*) pris par tout jaina. En effet, peut-être plus que Banārasīdās lui-même, c'est le jainisme qui est ici glorifié en tant que seule voie de salut possible pour l'âme égarée :

« Si vous êtes vous aussi amateur de ces bonnes saveurs, alors écoutez : les Tīrthaṅkara, les Cakravartin, le mouvement Adhyātma, les Baladeva, les Vāsudeva, les Prativāsudeva, les

¹⁶ Dans la sphère jaina, Paul Dundas rapporte l'image employée par Dharmasāgara qui compare un homme cherchant à atteindre la connaissance par l'étude à un homme qui s'habillerait en femme en espérant tomber enceint. Dundas ajoute : « A book cannot in itself possess the teaching » (*History, Scripture and Controversy*, p. 100).

¹⁷ *likhyo kahā paḍhai kachū lakhyo hai so paḍiye* (JB 15). Voir aussi : *kāhū paḍhaiṃ jñāna baḍhai kāhū dukha dvandajū* (JB 46).

¹⁸ *khajānacī śubha-dhyāna jñāna ko khajāno pūro, sūro āpa sāhiba suthira aisī sāhibī* (JB 27). Alors que l'ensemble des mots du texte est plutôt issu du vocabulaire sanskrit, cette strophe offre une floraison de vocabulaire arabo-persan qui rappelle le contexte moghol de l'époque. Elle met en scène ce trésorier (*khajānacī*), un poste à la cour des princes moghols sur lequel postulaient souvent les jaina.

¹⁹ JB 3, 6, 7, 9, 12, 19, 20, 52. La strophe 46 revient aussi sur ce thème en nommant quelques-uns des rasa (*kaṭuka*, *madhura*, etc.).

²⁰ *jina-vāṇī dugdha māhiṃ vijayā sumati-dāra, nija-svāda kandavṛnda cahala-pahala meṃ* (JB 45).

²¹ *surasa-savāda rācai soī sāṅco rasiyā* (JB 7).

Vidyādhara, les Cāraṇa, les Munindra, les Indra ont perforé l'égarement grâce à l'intelligence. »²²

Les noms évoqués ici sont principalement ceux des 63 grands hommes du jainisme : 24 Tīrthaṅkara (prophètes du jainisme), 12 Cakravartin (empereurs qui règnent sur le monde), 9 Baladeva, 9 Vāsudeva, 9 Prativāsudeva (héros qui interviennent à différents âges du monde)²³. C'est donc sur le plan des êtres constitutifs du jainisme qu'est placé le mouvement Adhyātma, dans une mise en valeur aussi frappante qu'inhabituelle.

La parole des Jina est comparée à une lumière qui, lorsqu'elle se lève dans le cœur comme l'aube dans le ciel, fait se lever le voyageur qui se met alors en route vers la délivrance²⁴. Elles sont ambrosie, et si l'on écoute la connaissance qu'elles portent, le cycle infini des renaissances est traversé²⁵. Après avoir tourné autour de thèmes panindiens proches du brahmanisme (*omkāra*, *śiva*, *gayātrīmantra*, etc.) dans les premières strophes, le poème dit clairement que sans cette eau qu'est l'orthodoxie jaina (*samyaktva*), on reste assoiffé (*traṣita*) pour un temps infini. Et si l'orthodoxie est comparée à l'eau qui désaltère l'esprit, elle est aussi comparée à un feu qui détruit les passions²⁶. L'assemblage des contraires est sans doute propre à faire comprendre la théorie du pluralisme des aspects (*anekāntavāda*) qui définit le jainisme par rapport aux autres religions indiennes.

Et dans cet ensemble « jainisme », c'est bien le sous-ensemble « Adhyātma » qu'il faut suivre, lui qui s'oppose à la vie ritualisée (*rīti*) pour mettre les plein-feux sur le soi²⁷. Pītāmbhar chante même, en exagérant peut-être, que Bānārasīdās est la lumière de la connaissance du soi, qu'il a fait sa résidence dans la pureté et qu'il a atteint le chemin des Êtres réalisés²⁸. Le texte redit que la pūjā matérielle est du côté conventionnel, alors que la pureté est à chercher dans la connaissance de sa

²² *isa hī surasa ke savādī bhaye te to sunau, Tīrthaṅkara Cakravarti śailī Adhyātama kī, Bala Vāsudeva Prativāsudeva Vidyādhara, Cāraṇa Munindra Indra chedī buddhi bhrama kī* (JB 8).

²³ Voir notamment Glasenapp, *Jainism*, p. 274-286. Bānārasīdās dressa lui aussi une liste des noms de ces grands hommes dans sa *Treṣaṭha-śalākā-puruṣaṃ kī nāmāvalī*, cinquième texte du BV.

²⁴ *udai bhayo bhānu koṭhī panthī uṭhyo pantha-kāja, kahai naina teja thoro dīpa kara cahiye (...), Bānārasīdāsa jina-vacana prakāśa suna, aura vaina sunyo cāhai tā soṃ aīsī kahiye* (JB 10).

²⁵ *Bānārasīdāsa jina ukati amṛta rasa, soī jñāna sune tū ananta bhava tari hai* (JB 20).

²⁶ *samakita jala vinā traṣita anādi kāla, viṣaya kaṣāya-vahni araṇa meṃ dhukhiyā* (JB 5).

²⁷ *nija-kāja saba hī ko Adhyātama śailī māṃjha, mūḍha kyoṃ na khoja dekhai khoja auravāna meṃ, sadā yaha loka-rīti sunī hai Bānārasī-jū, vacana-praśāda naiku jñānīna ke kāna meṃ* (JB 29).

²⁸ *Bānārasīdāsa nija-jñāna ko prakāśa bhayo, śuddhatā meṃ vāsa kiye siddha-pada pāvai hai* (JB 9).

véritable nature²⁹. Le « style Adhyātma » est opposé (*viparīta*) aux rites (*rīti*) qui viennent apporter de l'eau là où il y en a déjà : à la saison des pluies, les rivières grossissent mais n'agrandissent pas pour autant les contours de l'océan³⁰ ! Pour appuyer son argument, Pītāmbhar use du style direct comme s'il rapportait les propos de Banārasīdās, principalement dans les *pāda* conclusifs d'une strophe. Alors Banārasīdās dit : « La voie jaina est la voie des gens instruits. Si mes connaissances sont ce qu'elles sont, l'homme est pris au piège de l'égarement »³¹, et cet égarement, on ne le combat pas avec le rituel (« *terī vidhi* » s'exclame-t-il, renvoyant le rituel aux autres) mais en se forgeant une destinée (*vidhinā*)³². Le point de départ de la guerre, c'est bien cette prise de conscience que l'égarement maintient l'âme dans le cycle infini des renaissances et qu'il faut sortir de cette source de malheur en lançant les troupes du roi Cidānanda, « Béatitude spirituelle » (JB 39) !

Combattre est le programme lancé dans ce pamphlet qui use à loisir du vocabulaire militaire. L'un des fleurons du genre est sans doute la strophe 22 qui compare la connaissance à une balle (*golī*) sortie de la bouche d'un maître, laquelle est comparée à un pistolet (*tupakaltubaka*, *bandūka*). Pītāmbhar décrit les forces en présence au cours de cette bataille : face à l'équipe des connaisseurs (*jñātā-dala*), il y a l'armée de l'égarement. Il met donc en scène Banārasīdās appelant les renforts de la Logique (Nyāya, ici « Nyāna ») pour exprimer un argument imparable : ce qui est atteint par une balle de pistolet ne vivra certainement plus ; la croyance erronée ne s'élèvera donc plus si elle est atteinte par la balle de la connaissance³³ ! L'insistance sur le rôle de la connaissance est aussi une marque jaina et une filiation revendiquée vers la pensée kundakundienne : quand on a fait l'acquisition de la connaissance, on parvient à l'acquisition du soi³⁴. Banārasīdās est allé dans la résidence de la connaissance du soi (*nija jñāna geha*) et regarde les « abus de langage »³⁵ des idiots (*matihīna*), des malchanceux (*karmahīna*) et des égarés (*mūrkhā*), qui évoquent

²⁹ *Bānārasīdāsa dravya-pūjā vyavahāra-rūpa, śuddhatā svabhāva-rūpa yahai śuddha ātamā* (JB 4).

³⁰ *ṛtu varasāta nadī nāle sara jora caḍhe, baḍhai nāhiṃ marajāda sāgara ke phaila kī* (JB 13).

³¹ *Bānārasīdāsa jina rīti viparīti jā ke, mere jāneṃ te to nara mūḍhana meṃ mukhiyā* (JB 5). Le terme *mukhiyā*, absent des lexiques consultés, a été rapproché de sk. *mukṣijā* « filet, piège ».

³² *eka disi terī vidhi eka disi vidhinā* (JB 37), « d'un côté ton rituel, de l'autre une destinée ».

³³ *ita jñātā-dala uta moha-senā āi bana, Bānārasīdās-jū kumaka lījo nyāna kī, jīvai na avaśya jāke bandūka kī golī lāgai, jāgai na mithyāta jopai golī lāgai jñāna kī* (JB 22). Les strophes 26 et 47 usent aussi volontiers d'un vocabulaire militaire (*rāja*, *nṛpa*, *saināpati*, *senā*, etc.).

³⁴ *jñāna kī labadhi pāi ātama-labadhi āi* (JB 14).

³⁵ HŚS définit *gārī* par *gālī*, *durvacana*. PHE donne pour *gālī* « an abuse, invective ».

maladroitement différents aspects du jainisme, comme un maquillage de l'orthodoxie (*samakita ko siṅgāra*), c'est-à-dire quelque chose qui veut embellir en camouflant la réalité.

Si ce poème est largement artificiel et garde une distance avec la personne de Banārasīdās, il évoque dans le dernier quart du texte quelques éléments un peu plus incarnés. La strophe 32 annonce que Banārasīdās va se servir de sa renaissance humaine dans le monde, cette terre où se joue la causalité karmique (*karma-bhūmi*), pour s'engager dans le chemin de la délivrance. La strophe suivante affirme que Banārasīdās « cherche le sel dans l'océan », qu'il est bon (*neka*) et qu'il n'est pas relâché, négligent (*dhīla*). La strophe 41 met en scène son activité de joaillier (*motīkara*), après un passage en revue des activités de chaque caste dans la strophe précédente, laquelle conclut d'ailleurs qu'à chaque type d'intelligence (*buddhi*) correspond un type d'action (*kriyā*)³⁶ et qu'à chaque type d'action correspond une activité professionnelle (*kāja*, sk. *kārya*). La strophe 42 révèle que Banārasīdās est éloquent³⁷ et que son éloquence disperse la brume des fausses doctrines. Mais les éléments réellement biographiques sont révélés à la strophe 49 qui convie les figures de son grand-père Mūladās et de son père Kharagasen, par ailleurs deux des héros de l'AK. Ce lien entre la JB et l'AK pourrait nous faire penser à une réponse de Banārasīdās en 1641 à cet éloge que Pītāmbār lui avait consacré en 1629. Enfin la strophe 50 dévoile l'un des personnages importants de l'entourage de Banārasīdās, Kuṃvarapāl, qui semble ici être le leader de l'assemblée (*sabhā*) installée dans le temple qu'avait fait construire le marchand Kapūrcand. Kuṃvarapāl apparaît aussi sous la plume de Banārasīdās dans la partie de la praśati du SSN sur laquelle nous allons maintenant nous pencher.

À l'inverse du poème de Pītāmbār, la praśati du SSN que Banārasīdās rédige à l'usage de ses lecteurs (et des historiens) est très utile car elle donne les noms des protagonistes et l'articulation qui existe entre eux. Ce texte nous a déjà servi à dégager les éléments d'enquête à propos de l'affaire « Rājamalla »³⁸ et nous poursuivrons ici la lecture avec les strophes 25-38.

³⁶ Les *kriyā* sont définies dans la littérature des *śrāvakācāra* comme l'ensemble des règles de conduites. Williams cite la strophe 153 du *Ratnasāra*, attribué à Kundakunda, désignant les 53 *kriyā* comme étant la somme des 8 *mūla-guṇa*, des 12 *vrata*, des 12 *tapas*, de la *samatā*, des 11 *pratimā*, des 4 *dāna*, du *jala-galana*, de l'*a-rātri-bhojana* et des trois joyaux. Ce vers, poursuit Williams, a été maintenu dans certains milieux puisqu'il est cité par Rājamalla dans sa *Lāṭi-saṃhitā*, une note particulièrement intéressante dans le présent contexte (Williams, *Jaina Yoga*, p. 275).

³⁷ *cāravāk* est à rapprocher de l'expression *vāk-catura* pour laquelle McG donne « skilled in speech, eloquen » (p. 912).

³⁸ SSN 14.8 et 21-24. Voir *supra* Partie 2 § 1.2.

nagara Āgare māṃhi vikhyātā / kārana pāi bhae bahu gyātā //

pañca puruṣa ati nipuna pravīne / nisi-dina gyāna-kathā-rasa bhīne // SSN_14.25 //

Dans la célèbre ville d'Agra, il y avait beaucoup de personnes savantes venues pour débattre. Parmi ces personnes, cinq hommes étaient vraiment très compétents, experts, qui restaient jour et nuit immergés³⁹ dans la saveur des propos sur la connaissance.

Rūpacanda Paṇḍita prathama, dutiya Caturbhuja nāma /

tṛtiya Bhagotīdāsa nara, Kauṃrapāla guna dhāma // SSN_14.26 //

Dharmadāsa ye pañca jana, mili baiṭhaiṃ ika ṭhaura /

paramāratha-caracā karaṃ, ina ke kathā na aura // SSN_14.27 //

Le premier est Paṇḍit Rūpacand, le deuxième a pour nom Caturbhuja, le troisième homme est Bhagavatīdās, Kuṃvarapāl – demeure des qualités – et Dharmadās. Ces cinq personnes se sont rencontrées et se sont installées sous le même toit. Ils discutaient de l'absolu, rien d'autre que cela n'était évoqué.

kabahūṃ Nāṭaka rasa sunaiṃ, kabahūṃ aura siddhānta /

kabahūṃ biṅga banāikai, kahaiṃ bodha viratanta // SSN_14.28 //

Parfois ils écoutaient la saveur du *[Samayasāra-]nāṭaka*, parfois d'autres traités ; en en faisant parfois des parodies⁴⁰ ils racontaient les aventures⁴¹ de l'éveil.

cita Kauṃrā kari Dharama-dhara, sumati Bhagotīdāsa /

Catura-bhāva thiratā bhaye, Rūpacanda paragāsa // SSN_14.29 //

L'esprit [de Kuṃvarapāl] est délicat⁴², [Dharmadās] est porteur de la vraie religion, Bhagavatīdās a une bonne pensée, [Caturbhuja] est droit dans les quatre types d'existence, Rūpacand est lumière⁴³.

³⁹ Le mot *bhīna* signifie en moderne « trempé » ; pour le braj BSK donne l'équivalent *līna* « absorbé dans ».

⁴⁰ BSK définit *biṅga* par *vyaṅga* qui signifie en sanskrit l'insinuation, ce qui est dit à mots couverts (MMW), mais le sens en hindi moderne tend vers le second degré, l'ironie et la satire (McG).

⁴¹ Le mot *viratanta/biratanta* renvoie à *vṛttānta* « la fin d'un cycle d'événements », le conte, la narration. C'est un mot particulièrement cher à Banārasīdās qui l'emploie à dix reprises dans l'AK, « *vṛttānta* » par excellence.

⁴² *Kauṃrā/kaumvarā* = *komala* (BSK). Banārasīdās joue avec les noms de ces cinq amis en leur trouvant une étymologie flatteuse, impossible à rendre en français évidemment.

⁴³ Rūpacand signifie « Beauté pareille à la lune » dont la blancheur et la luminosité sont louées.

jahāṃ tahāṃ Jina-vānī phailī / lakhai na so jākī mati mailī //
jākai sahaja bodha utapātā / so tata-kāla lakhai yaha bātā // SSN_14.30 //

Partout se répand la parole des Jina, mais celui dont la pensée est embrumée ne la perçoit pas. Celui chez qui jaillit un éveil spontané perçoit instantanément cette affaire.

ghaṭa ghaṭa antara Jina basai, ghaṭa ghaṭa antara jaina /
mati-madirā ke pāna saum, matavālā samujhai na // SSN_14.31 //

Lorsque le Jina réside au plus profond du cœur, on est jaina au plus profond du cœur. En buvant le vin des [fausses] doctrines, les partisans ivrognes⁴⁴ ne comprennent rien.

bahuta baḍhāī kahāṃ laum kījai / kārija-rūpa bāta kahi lījai //
nagara Āgare māṃhi vikhyātā / Bānārasī nāma laghu gyātā // SSN_14.32 //
tā maiṃ kavita-kalā caturāī / kṛpā karaiṃ ye pāṃcaum bhāī //
paṃca prapaṃca rahita hiya kholai / te Bānārasī saum haṃsi bolai // SSN_14.33 //
Nāṭaka Samaisāra hita jī kā / sugama-rūpa Rājamalī ṭīkā //
kavita-baddha racanā jo hoī / bhāṣā grantha paḍhai saba koī // SSN_14.34 //

Comment aborder cette immense grandeur ? On pourrait chanter la chose sous la forme d'une œuvre. Dans la célèbre ville d'Agra, le prénommé Banārasī était un savant malhabile, mais les cinq amis se montraient bienveillants vis-à-vis de son expérience dans l'art du poème. Les cinq ouvrirent leur cœur sans passer par quatre chemins et dirent en riant à Banārasī : « Le *Samayasāra-nāṭaka* est bénéfique pour l'âme. Rājamalla en a fait un commentaire facilement accessible. Si on en avait une composition poétique versifiée, cet ouvrage en langue vernaculaire, tout le monde pourrait le lire ! »

taba Bānārasī mana mahiṃ ānī / kījai to pragaṭai Jina-vānī //
paṃca puruṣa kī ājñā līnī / kavita-baddha kī racanā kīnī // SSN_14.35 //

Alors l'idée vint à l'esprit de Banārasī que s'il le faisait, il révélerait la parole des Jina. Il demanda alors la permission aux cinq hommes et se lança dans la composition d'un poème versifié.

Cette portion de texte révèle donc cinq personnages importants dans l'entourage ādhyātmika de Banārasīdās. Le plus important d'entre eux aux yeux de Banārasīdās semble être Kuṃvarapāl, « demeure des qualités », qui apparaît aussi dans la JB de Pītāmbhar et avec qui il a réécrit la

⁴⁴ Jeu sur le terme *matavālā*, le partisan, tenant d'une doctrine (*mata*), et l'ivrogne intoxiqué (*matta*).

Sūktamuktāvalī. À l'arrivée de Banārasīdās dans le groupe de discussion d'Agra, Kuṃvarapāl semble en être le leader alors qu'il est plutôt identifié comme un de ses amis proches, qui reprendra d'ailleurs la « direction » du groupe ādhyātmika d'Agra à la mort de Banārasīdās en 1643, mais avec beaucoup moins d'autorité, semble-t-il, que son prédécesseur⁴⁵. Le nom de Rūpacand apparaît aussi, sur lequel il y a un débat. Pour Nāthūrām Premī, ce n'est pas le même que le Rūpacand Pāṇḍe qui donna des conférences autour du *Gommaṭasāra* de Nemicandra, puisque ce Rūpacand est placé au même niveau que les autres membres. Cette opinion est relatée par Mukund Lath qui ajoute en note :

« Nāthūrām Premī soutient que les deux [Rūpacand] sont différents parce que le *Samayasāra-nāṭaka*, qui parle de Paṇḍit Rūpacand comme une personne vivante, a été terminé après la mort de Rūpacand Pāṇḍe. Cet argument a pourtant une faille car Banārasīdās rapporte dans les strophes 629-630 [de l'AK] que Rūpacand Pāṇḍe vint à Agra durant l'année Vikrama 1692 et qu'il mourut deux ans après, en Vikrama 1694. Or, le *Samayasāra-nāṭaka* a été terminé en Vikrama 1693, environ un an avant sa mort. »⁴⁶

Nous sommes enclin à suivre Mukund Lath dans sa réflexion et à affirmer que le Paṇḍit Rūpacand de la praśasti pourrait bien être le même que le Rūpacand Pāṇḍe qui donne à lire le GS. Cette argumentation est consolidée par le fait que Rūpacand n'est qualifié à aucun moment de « guru » et qu'il n'est pas dans les habitudes de l'Ādhyātma de signaler un des leurs de cette façon. Si le mouvement accepte des figures plus « médiatiques », il n'aurait jamais accepté la hiérarchie que suppose le terme « guru ». C'est plutôt l'antonyme du terme « guru » qui est en usage chez les ādhyātmika, Banārasīdās disant de lui qu'il est un savant « laghu », c'est-à-dire « léger », « malhabile », presque « incompetent », ne pesant en tout cas jamais de son autorité. De plus, le Paṇḍit Rūpacand de cette portion de texte est tout de même comparé à la lumière (*prakāśa*) et il est cité en premier dans la liste des cinq. Tout porte donc à penser qu'il s'agit de la même personne que

⁴⁵ Cette remarque est celle de N. Premī dans une note : « Kuṃvarapāla Banārasīdāsa ke mitra the. ve unakī mṛtyu ke bāda guru bana gaye yā guru ke samāna māne jāne lage, isakā koī pramāṇa nahīṃ. ve koī mahanta nahīṃ the, jo unake uttarādhikārī Kuṃvarapāla hote. » (AK, introduction, p. 43, n. 1).

⁴⁶ « Nathuram Premi argues that the two were different because the *Samayasaranataka*, which speaks of Pandit Rupchand as a living person, was completed after the death of Rupchand Pande. This argument, however, has a flaw. Banarasi reports in verses 629-630 that Rupchand Pande came to Agra in Vikram 1692 and died two years later (verse 635) in Vikram 1694. But the *Samayasaranataka* was completed in Vikram 1693, about a year before he died. » (M. Lath, *Half a Tale*, p. 210).

le Rūpacand donnant à lire le *Gommaṭasāra*⁴⁷. On pourrait ajouter que Banārasīdās ne se place pas tout à fait sur le même plan que les cinq hommes qui semblent former un groupe avant l'arrivée de Banārasīdās. Ils font plutôt figures d'ânés trouvant dans le nouvel arrivant de vraies qualités littéraires. La façon dont il lui lance « en riant » (*hamṣi*), comme un défi, « et si tu nous écrivais un poème ! », avec une manière un peu supérieure ; et la façon dont Banārasīdās vient leur demander la permission en employant le mot « *ājñā* », un terme fort qui désigne aussi un ordre, un commandement, un précepte⁴⁸ ; tout cela concourt à imaginer une place légèrement inférieure de Banārasīdās par rapport au groupe des cinq, c'est ainsi en tout cas que se présente Banārasīdās avec une humilité de rigueur. Si Banārasīdās est loué, c'est avant tout pour ses qualités littéraires (*kavita-kalā caturāī* ci-dessus en SSN 14.33), qualités louées par Pītāmbhar dans un éloge qui use volontiers de l'allitération, de la comparaison et du jeu de mots, comme pour rendre hommage aux « divertissements » préférés de Banārasīdās.

L'étude la plus importante sur le mouvement Adhyātma reste celle de Nāthūrām Premī, placée en introduction à son édition de l'*Ardhakathānaka* de Banārasīdās, sur laquelle se sont largement appuyés les chercheurs ultérieurs⁴⁹. Nāthūrām Premī (1881-1960) était un savant et un éditeur digambara, né au Madhya Pradesh dans une famille de marchands de la caste des Paravāra. Poète inspiré par la poésie Urdu et Braj, il prit le nom de plume de « Premī » qu'il gardera jusqu'à sa mort pour signer l'ensemble de son œuvre, poétique et savante. Il arrive à Mumbai en 1901 et créa en 1906 les éditions Hindī Granth Ratnākār Karyālay avec le savant Pannalāl Bākalīvāl. Il publia la revue progressiste *Jain Mitra* dans laquelle ses éditoriaux et ses articles sur l'histoire du jainisme étaient fort appréciés, au moins par les membres les plus réformateurs de la communauté. Jainisme,

⁴⁷ C'est aussi l'avis de P. S. Jaini qui raconte comment Banārasīdās trouva du réconfort dans le *Gommaṭasāra* « expounded to him by a Digambara scholar Rūpacand Pāṇḍe. Banārasīdās names him as the first of five friends from Agra who were closely associated with him » (« Jain Sectarian Debates », p. 28).

⁴⁸ Un débat est ouvert sur ce terme, dans lequel nous voyons une demande de permission car il est associé au verbe *lenā* et que l'expression *ājñā lenā* est bien attestée dans les lexiques (McG p. 82 : to ask for and receive permission), alors que P. S. Jaini renverse la demande et voit plutôt les cinq amis « presser » Banārasīdās de rédiger ce livre (« those who urged him to write the Samayasāra-Nāṭaka », *id.*, p. 31). Notre proposition est appuyée par la grammaire qui autorise un seul agent (sous-entendu) pour les deux formations verbales « *ājñā līnī* » et « *racanā kīnī* ».

⁴⁹ Notamment Mukund Lath dans la rédaction de son introduction et de ses notes à *Half a Tale*, la stimulante traduction en anglais de l'autobiographie, et John Cort dans son article sur les groupes ādhyātmika d'Agra et de Jaipur, « A Tale of Two Cities » (voir bibliographie).

poésie et socialisme semblent avoir été les trois piliers de ce savant⁵⁰ qui s'est penché sa vie durant sur les auteurs de la lignée kundakundienne qui nous occupent dans le présent travail. Il commença à travailler sur l'*Ardhakathānaka* dans les années 1912-1913 mais il ne le publiera qu'en 1943, alors que paraissait parallèlement l'édition de Mātā Prasād Gupta⁵¹. Il publiera en 1957 une seconde édition de ce texte augmentée de la fameuse introduction qui non seulement prend en compte les apports de M. P. Gupta mais éclaircit le texte par ses propres travaux historiques et littéraires sur d'autres auteurs digambara qui s'inscrivent dans la lignée de Banārasīdās. Premī a en effet édité la *Bārāsa Aṇuvekkhā* de Kundakunda, le *Puruṣārtha-siddhy-upāya* d'Amṛtacandra (1904), le *Daulata-pada-saṃgraha* de Daulatrām Kāślīvāl, le *Carcā-śataka* de Dyānatrāy (1913) et traduit en hindi la *Mokṣamālā* de Śrīmad Rājacandra. Il publiera en 1942 un manuel d'histoire littéraire jaina encore très utilisé de nos jours⁵².

Premī mène une intéressante enquête sur la position de Banārasīdās face aux deux traditions śvetāmbara et digambara. Il rappelle que Banārasīdās est issu d'une famille śvetāmbara et qu'il a reçu un enseignement imprégné de cette tradition sous l'égide de Bhānucandra, un moine śvetāmbara du Kharataragaccha⁵³, à qui Banārasīdās rend hommage dans l'un de ses premiers poèmes à teneur vyavahārique, l'*Ajitanātha ke chanda*⁵⁴. Premī décèle ainsi l'impact śvetāmbara dans une œuvre d'inspiration digambara : le poème aux Tīrthaṅkara Śānti, Kunthu et Ara dans l'AK (583) reprend les attributs définis dans les histoires mythologiques śvetāmbara ; la *Sūktamuktāvalī* qu'il traduit avec Kuṃvarapāl est un texte śvetāmbara de Somaprabha ; la figure du sage Prasannacandra qui fait son apparition dans le rāga Āsāvarī (BV p. 236) n'apparaît pas dans les recueils d'histoires religieuses digambara⁵⁵. Premī rappelle que la « conversion » de Banārasīdās s'est effectuée lors de sa rencontre avec Arathmal Dhor et avec la *Samayasāra-kalaśa-bāla-bodha-vacanikā* de Rājamalla, une lecture qui le poussa à rejeter les gestes rituels extérieurs (*kriyā*), sans pour autant connaître la vraie saveur du soi. Avec trois amis, sans doute appartenant eux aussi à des groupes ādhyātmika, Candrabhān, Udayakaran et Thānamalla, ils imitent les moines

⁵⁰ « Premiji was at the epicentre of this movement for social freedom, universal progress and modern education », écrit son arrière-arrière petit-fils Manish Modi (« Pandit Nathuram Premi (1881-1960): Jain Scholar and Publisher », 2007, p. 42).

⁵¹ Banārasīdās, *Ardhakathā*, prakāśan Mātāprasāda Gupta. Prayāga : Prayāga-Viśvavidyālay Hindī Parīśad, 1943.

⁵² *Jaina Sāhitya aur Itihās*, réédité en 1956, dont on attend une troisième édition due à Manish Modi, son descendant et successeur à la tête des éditions Hindī Granth Karyālay.

⁵³ Il est mentionné dans AK 174, 176, 202, 218.

⁵⁴ Cf. *supra*, Partie 2, 1.1, p. 109 note 4.

⁵⁵ Premī, AK, introduction, p. 33.

digambara nus et s'amuse à se chiper leur turban et à se bagarrer (AK 602-605), c'est-à-dire à avoir un comportement en opposition aux règles régissant la conduite droite des jaina. Rūpacand Pāṇḍe et le *Gommaṭasāra* assurent à Banārasīdās une seconde « conversion » vers une attitude beaucoup plus sereine. La théorie des *guṇasthāna* et la vision qu'offrent les deux points de vue sur la réalité sont les deux aspects sur lesquels Banārasīdās insistera, sans pour autant mentionner la tradition à laquelle il appartient, ni śvetāmbara, ni digambara, pas plus qu'il n'exprime clairement dans l'AK une quelconque « conversion »⁵⁶. Cette remarque est importante car si le mouvement Adhyātma a été étiqueté « digambara », nous ne sommes pas certains que ses membres se voyaient comme tels. Ce courant est véritablement issu de la pensée du *Samayasāra* et l'on pourrait dire qu'il est « kundakundien » avant d'être digambara. Banārasīdās affirme à la fin de son autobiographie qu'il est toujours resté un jaina convaincu (*dṛḍha jaina*), une religion qu'il n'a jamais reniée et à laquelle il est resté toujours attaché, même dans son « moment śivaïte » durant l'année où il a vénéré une conque (AK 219-264).

C'est donc à partir de ce moment d'apaisement, de compréhension du chemin jaina vers la délivrance, que Banārasīdās adhère pleinement aux discussions ādhyātmika du groupe d'Agra. Premī dit bien que l'Adhyātma est une « *sailī* » ou une « *goṣṭhī* », une assemblée, une réunion, synonyme du terme « *sabhā* » utilisé notamment par Pītāmbar, ou encore un groupe de discussion (*carcā*)⁵⁷ où l'on tenait des propos spirituels sur le soi suprême⁵⁸. Avec les termes *carcā*, *sabhā*, *sailī* et *goṣṭhī* on arrive à définir ce que pouvait être ce « mouvement Adhyātma », des groupes de discussion qui se réunissaient le plus souvent dans des temples, commandités par des marchands. Premī dit que le groupe des ādhyātmika d'Agra est aussi nommé « cercle de la connaissance » (*jñāna-maṇḍalī*) par Jagjīvan à la fin du *Banārasīvilāsa*⁵⁹, par Hīrānand dans son *Samavasaraṇa-vidhāna* où il inclut dans la *jñāna-maṇḍalī* les noms de Hemarāj Pāṇḍe, Rāmacandra, Mathurādās, Bhagavatīdās et Bhavāladās. Dyānatrāy cite, à la fin du XVII^e siècle, le nom de Mānasimha Jauharī pour le groupe d'Agra et le nom de Sukhānanda pour le groupe de Delhi, un nom qui est donné

⁵⁶ *unhoṃ [Banārasīdās] ne kahīm bhī apane sampradāya ka ullekha nahīm kiyā aura na kahīm yahī likhā hai ki kabhī apanā sampradāya badalā* (Premī, *idem*, p. 35).

⁵⁷ Le terme *carcā* est important car il servira à donner un titre à une œuvre de Dyānatrāy, le *Carcā-śataka* (cf. *infra* § 2.1). Le terme est employé aussi par Banārasīdās dans son épilogue au SSN : *paramārtha-caracā karaiṃ* (cf. *supra* SSN 14.27).

⁵⁸ *usa samaya Āgare meṃ Adhyātmīyoṃ kī eka sailī yā goṣṭhī thī jīsa meṃ Adhyātma kī carcā hotī thī* (Premī, *idem*, p. 35).

⁵⁹ *samai-joga pāi Jagajīvana bikhyāta bhayau, gyātani kī maṇḍalī maiṃ jīhi kau bikāsa hai* (Premī, BV, introduction, p. 252). Cette page manque dans la copie que nous avons du texte.

aussi pour le groupe de Multan par l’auteur de la *Vardhamāna-vacanikā*⁶⁰. Khaṅgasen, résidant à Nargol au Gujarat, terre d’élection du jainisme śvetāmbara où l’Adhyātma brille par son absence, signale dans son *Trilokadarpaṇa* (écrit en 1656) des « connaisseurs » du cercle dans la ville de Lahore, parmi lesquels, outre Hīrānand et Jagjīvan, sont cités Ratnapāl, Anūparāy, Dāmodardās, Māghavadās, Bisanadās, Haṃsarāj, Pratāpamalla, Tilokacanda, Nārāyaṇadās. Ces laïcs se réunissaient et « faisaient la discussion » (*carcā*) autour du soi suprême⁶¹. Premī dit ensuite qu’il y avait aussi des groupes de discussions à Jaipur, mais que ceux-ci sont devenus la « Terahapantha sailī » qui donnera naissance à la secte des Terāpanthī digambara⁶². Ces groupes sont mentionnés par Jayacandra Chābaḍā (1763-1829), commentateur du *Samayasāra* de Kundakunda. Il cite enfin Vāsudevaśaraṇ Agravāl qui attire l’attention sur un groupe d’ādhyātmika à Bikaner. Ce groupe s’était formé en référence au « cercle des connaisseurs » d’Agra, que l’on appelait « *sailī* » et qui avait pour chef Banārasīdās⁶³. Agravāl poursuit en affirmant que des groupes ādhyātmika étaient aussi présents à Bénarès dont le chef de file était Govardhanadās, le fils de Ṭoḍaramalla qui régnait sur la ville.

Premī conclut fort justement son propos sur le mouvement Adhyātma en disant que Banārasīdās était un membre important (*pramukha sadasya*) des assemblées ādhyātmika, et qu’il se définissait comme jaina, comme adhyātmī, mais non pas comme śvetāmbara ou comme digambara.

1.2 La controverse śvetāmbara

Paul Dundas s’est demandé au début de ses travaux sur le jainisme comment approcher cette religion sous un angle différent des manuels de jainologie et d’une grande partie de la littérature secondaire, « non inspirante et répétitive » qui, à part quelques exceptions, restait centrée sur la métaphysique et l’éthique⁶⁴. Sa stratégie aura été de se pencher sur les controverses sectaires et les débats internes à la communauté qui, selon lui, dévoilent les préoccupations les plus chères et les

⁶⁰ *Adhyātma sailī mana lāi, Sukhānanda sukhadāi-jī* (cité par Premī, AK, introduction, p. 36)

⁶¹ *yāhi Lābhapura nagara maiṃ, śrāvaka parama sujāna / saba milakara caracā karaiṃ, jāko jo unamāna* (*Tilokadarpaṇa*, cité par Premī, *idem*, p. 37).

⁶² Cf. *infra* § 2.2 sur Paṇḍit Ṭoḍaramal.

⁶³ Premī cite l’article de V. Agravāl, « Madhyakālīna nagarom kā sāṃskṛtika adhyayana », *Jaina-sandeśa*, juin 1957.

⁶⁴ « There were virtually no academic specialists (...) wh[o] went beyond that already provided by what in one’s darker and more frustrated moods often seemed to be, with few exceptions, an uninspiring and repetitive secondary literature primarily concerned with the metaphysical basics of Jainism. » P. Dundas, « The Later Fortunes of Jamāli », *Studies in Jaina History and Culture*, ed. P. Flügel, 2006, p. 33.

inconsistances structurelles des mouvements religieux. Dundas s'est particulièrement penché sur la figure de Dharmasāgara⁶⁵ (mort en 1596), un « intellectuel monastique » de l'ordre śvetāmbara du Tapāgaccha qui rédigea des textes polémiques principalement contre l'ordre du Kharataragaccha. L'un des arguments de Dundas, c'est de montrer comment la discussion, la polémique et le débat permettent de définir les paramètres de l'orthodoxie et de préciser les contours d'un mouvement religieux par rapport à un autre, même s'ils sont a priori du « même côté ». Nalini Balbir a bien montré qu'il existe trois types de controverses : celle qui oppose les jaina aux non-jaina (hindous de différentes écoles philosophiques et bouddhistes principalement), celle qui oppose les śvetāmbara aux digambara (qui va nous occuper à présent), et celle qui oppose des courants d'une même secte, intra-śvetāmbara ou intra-digambara⁶⁶.

1.2.1 Yaśovijaya

Si Dharmasāgara s'est dressé contre l'ordre du Kharataragaccha, il a aussi créé la polémique à l'intérieur même du Tapāgaccha en pointant du doigt la branche des « Vijaya », lui étant de la branche des « Sāgara ». Cette dispute est particulièrement intéressante ici car elle met en scène Yaśovijaya, l'un des plus brillants esprits du XVII^e siècle indien, qui répondit aux idées de Dharmasāgara dans un texte intitulé *Dharmaparīkṣā*, « Examen du Dharma »⁶⁷. Le débat décrit par Dundas se situe autour de Jamāli, figure primordiale de l'« hérétique » jaina puisque ce neveu de Mahāvīra endossa la condition monastique mais souhaita aussi reformuler quelques principes de l'enseignement jaina. L'enjeu est donc de savoir combien de renaissances Jamāli devra subir avant la libération et quelle sera la nature de ses renaissances. Le *Bhagavatī Sūtra* (9.33) annonce que Jamāli devra passer par quatre ou cinq renaissances avant la libération (*cattāri pañca*) : Dharmasāgara démontre que ces quatre renaissances sont animale, humaine et divine avant la libération, Yaśovijaya répond que ce « *cattāri pañca* » renvoie à la classification des êtres par le nombre de leurs sens (êtres à un sens, êtres à deux sens, etc. jusqu'aux êtres à cinq sens). Dundas conclut son article sur la figure de Jamāli en montrant bien que ces « hérétiques » épousent

⁶⁵ Dharmasāgara fait son apparition dans l'œuvre de Dundas dans un article publié en 1993, « The Marginal Monk and the True Tīrtha » et a fini par donner un livre publié en 2007, *History, Scripture and Controversy in a Medieval Jain Sect* (voir bibliographie).

⁶⁶ N. Balbir, « About a Jain Polemical Work of the Seventeenth Century », p. 1-2. L'auteur ajoute que cette dernière catégorie est celle qui a reçu le moins d'attention de la part des chercheurs jusqu'à des travaux récents (ceux de Paul Dundas en particulier) parce qu'il a fallu d'abord définir le jainisme en tant qu'unité, différencié du bouddhisme et du brahmanisme, la distinction entre śvetāmbara et digambara participant de cette identité.

⁶⁷ On pourrait aussi lire un śleṣa dans ce titre qui voudrait aussi faire l'« Examen de Dharma[sāgara] ».

finalement une certaine forme de l'enseignement orthodoxe. Jamāli par exemple est un hérétique qui a épousé complètement la condition, pourtant si difficile, du moine jaina telle que décrite par Mahāvīra. Dans le cas présent, les ādhyātmika, s'ils rejettent la part « matérielle » et monastique du jainisme, n'en épousent pas moins les éléments d'éthique et de métaphysique, et célèbrent bien des aspects de cette religion qu'ils voient comme la seule digne d'être vécue.

L'attaque de Yaśovijaya contre la branche des « Sāgara » du Tapāgaccha est aussi dirigée contre leur façon d'envisager le culte des images, jugée trop irrégulière. Yaśovijaya reste en effet très attaché à ce culte qui a déjà séparé la secte śvetāmbara entre les « idolâtres » (*mūrtipūjaka*) et les « non idolâtres » (*sthānakavāsin*) et qui est donc vu comme une affirmation identitaire de premier ordre. Yaśovijaya attaque son propre camp sur cette question mais aussi, avec une virulence décuplée, le groupe des ādhyātmika qui dépasse largement la frontière de l'acceptable dans ce domaine puisqu'ils prônent une intériorisation totale du rituel⁶⁸.

Yaśovijaya était un disciple de Nayavijaya qui appartenait à la lignée de Hīravijayasuri du Tapāgaccha. Il naquit au Gujarat en 1624 et partit à Bénarès vers 1642, avec son maître, afin d'étudier le Navya Nyāya, l'école philosophique de la « nouvelle raison »⁶⁹. Il y resta une douzaine d'années avant de rejoindre son Gujarat natal. Sur le chemin du retour, il se serait arrêté à Agra quelques années, un détail biographique particulièrement intéressant ici⁷⁰, puisque c'est sans doute à cette occasion qu'il connut le nom de Banārasīdās et qu'il engagea sa controverse avec les ādhyātmika. Yaśovijaya est l'auteur d'une œuvre riche et dense, faite de traités de logique (il avait obtenu le titre de « *Nyāya-viśārada* » après ses années de formation à Bénarès), de textes philosophiques et des textes de polémique et de débat. C'est à cette dernière catégorie qu'appartient l'*Ādhyātmamataparīkṣā* (« Examen du courant de pensée Ādhyātma »), rédigé en prakrit avec un autocommentaire en sanskrit. Une introduction (*upakrama*) en sanskrit précède le texte (*mūla*) en

⁶⁸ « His [Yaśovijaya's] generally ecumenical attitude did not extend to the neo-Digambara Ādhyātmika sect and, in particular, Hemrāj Paṇḍe, one of its major representatives, of whom he was an implacable opponent. (...) Yaśovijaya's attack on the Sāgara faction for the supposed irregularity of its conduct of image worship shows that, as with his denunciation of the Digambara Ādhyātmikas, there was a limit of what was acceptable even to a scholar of pronounced irenic disposition » (P. Dundas, *History, Scripture and Controversy*, p. 151).

⁶⁹ H. R. Kapadia consacra une biographie à Yaśovijaya (*Yaśodohana*, Bombay, 1966) que le temps ne nous a pas permis de regarder. Le passage de ce moine à Bénarès et son rôle dans le courant philosophique du Navya Nyāya sont étudiés par Jonardon Ganeri dans son livre consacré à cette école, *The Lost Age of Reason : Philosophy in Early Modern Indian 1450-1700* (Oxford, 2011), et un article à ce personnage, « Worlds In Conflict : The Cosmopolitan Vision of Yaśovijaya Gaṇi », *International Journal of Jaina Studies*, Vol. 4, No. 1 (2008) p. 1-11.

⁷⁰ Ce fait est mentionné par J. Ganeri, *The Lost Age of Reason*, op. cit., p. 37.

prakrit et le commentaire (*vr̥tti*) en sanskrit. C'est donc un texte savant, qui discute de questions importantes propres à délimiter les contours d'un mouvement sectaire, destiné à être lu par des lettrés, et non un texte rédigé en langue vernaculaire qui aurait pour seul but de répondre à une polémique. Cette remarque peut modérer le concept de « vernacularisation » du jainisme⁷¹ proposé par Dundas pour qui les débats de l'époque étaient principalement rédigés en langue vernaculaire (hindi, gujarati), alors que l'on voit bien ici que la forme du traité et les langues utilisées sont savantes.

Yaśovijaya, de même que Satyavijaya, Bhojasāgara et d'autres moines śvetāmbara, affirme Naginbhāi Ghelābhāi Javeri dans sa préface⁷², ont été influencés par Vijayasimhasūri qui prêchait un retour aux rites sacerdotaux et aux cérémonies rituelles, et avait même créé un nouveau corps de religieux śvetāmbara, celui des « *saṃvegī* ». À cette époque, poursuit Javeri, un certain Banārasīdās professait la foi jaina vue par les digambara mais dont les opinions pouvaient être entendues par les deux sectes jaina. C'est pour réfuter les opinions de Banārasīdās et de ses prédécesseurs, principalement Amṛtacandra et Prabhācandra, que Yaśovijaya a rédigé ce traité. La controverse se situe principalement autour de quatre thèmes : la nature des Kevalin (ont-ils besoin de nourriture ?), la possibilité de libération des femmes (les femmes peuvent-elles atteindre la libération de la même manière que les hommes ?), les biens matériels du moine (sont-ils une source d'appropriation ?), et la nécessité du point de vue pratique (*vyavahāra*) à côté du point de vue absolu (*nīścaya*). À ces questions, Yaśovijaya répond : les omniscients vivant encore, ils ont besoin de nourriture ; les femmes sont autant qualifiées que les hommes pour atteindre la libération ; les modestes affaires du moine ne peuvent pas être prises pour une source d'appropriation (*parigraha*) ; si le point de vue absolu est bien réel, le point de vue pratique est lui aussi nécessaire⁷³.

Ce texte attaque directement Banārasīdās et les tenants de l'Ādhyātma en faisant remonter leur pensée à Kundakunda, comme le montre ce passage de l'introduction :

⁷¹ Dundas, *History, Scripture and Controversy*, p. 151. Dundas évoquait ce fait en prenant pour exemple le genre des « *bol* » entre Yaśovijaya et Hemarāj Pāṇḍe rédigés en effet en langues vernaculaires.

⁷² Yaśovijaya, *Adhyātmamataparīkṣā Svopajñāvr̥tityupetā*, preface by Naginbhāi Ghelābhāi Javeri, Trustee of the Devchand Lalbhāi Jain Pustakodhār Fund (Mumbai, 1911).

⁷³ Parmi ces thèmes, la nourriture des Omniscients et la capacité de libération des femmes ont fait l'objet de recherches approfondies. Voir P. Dundas, « Food and Freedom : The Jaina Sectarian Debate on the Nature of the Kevalin », *Religion*, 1985 ; P. S. Jaini, *Gender and Salvation : Debates on the Spiritual Liberation of Women*, Berkeley, 1991, du même « *[Kevali] Bhuktivīcāra* of Bhāvasena : Text and Translation », in *Researches in Indian and Buddhist Philosophy*, 1993, repris dans *Collected Papers On Jaina Studies*, 2000, p. 199-215. Ces thèmes seront aussi débattus par Meghavijaya dans son *Yuktiṣrāvaṇa*, voir *infra* § 1.2.2.

pare tu yadyapy anusaranti svārādhyaṭamān-KundakundĀmaracandra-Prabhācandrādīn Vārāṇasīdāsa-ādyās tatkalīṇā nagnāṭāgresarā adhyātma-vyājena moṣakāḥ śvetāmbarādhvana iti khyātāḥ⁷⁴.

Même s'ils suivent fidèlement Kundakunda, Amṛtacandra, Prabhācandra, etc., des contemporains comme Banārasīdās, chefs de file de la nudité⁷⁵, sont des voleurs de la tradition śvetāmbara par la tromperie de la spiritualité.

Yaśovijaya dénonce un peu plus loin la « moquerie » (*upahāsa*) des ādhyātmika qualifiés de *prcchā*, de chercheurs, de questionneurs⁷⁶, mettant en cause les personnes qui détiennent les vrais instruments de la religion (*dharmopakaraṇadhārīta*).

Logicien et polémiste, Yaśovijaya est donc un philosophe engagé dans la cité mais il a aussi porté ses réflexions sur des thèmes plus « spirituels » comme la véritable nature du soi, un aspect de son œuvre et de sa personnalité tout à fait intéressant dans notre étude⁷⁷. S'il critique la démarche des ādhyātmika, il est lui-même engagé dans une réflexion sur l'absolu, comme le montre un de ses textes les plus importants – au titre tout à fait kundakundien ! – l'*Adhyātmāsāra* (« Quintessence du soi suprême »). Une étude plus approfondie de ce texte est évidemment nécessaire pour déterminer la nature des questions débattues mais une strophe en particulier (13.2) à attirer notre attention car elle mentionne six positions philosophiques qui seront reprises sous forme affirmative par Rājacandra dans l'*Ātmasiddhi* (43). Yaśovijaya énonce ces positions dans un chapitre consacré à la mauvaise croyance (*mithyātva*), c'est-à-dire aux croyances non-jaina dont l'auto-commentaire nous révèle le nom :

nāsti nityo na karttā ca, na bhoktātmā na nirvṛtaḥ /
tad-upāyaś ca nety āhur mithyātvasya padāni śaṭ //13.2//

On peut énoncer les six affirmations de la mauvaise croyance :

1. Le soi n'existe pas (= position des matérialistes Cārvāka).
2. Le soi n'est pas éternel (= position des bouddhistes).
3. Le soi n'est pas l'agent [de la production karmique] (= position du Sāṃkhya).

⁷⁴ Yaśovijaya, *Adhyātmamataparīkṣā*, Bombay, 1911, p. 2.

⁷⁵ *agresara* : « going in front, preceding, best » ; *agresarika* : « leader » (MW). Alors que le terme « śvetāmbara » est donné tel quel, les digambara sont nommés les « nus » (*nagnāṭa*), avec la dérision propre à la polémique.

⁷⁶ *digambaraprcchādhyātmikopahāsaḥ* (*Ibid.*).

⁷⁷ À ce propos, J. Ganeri (*The Lost Age of Reason*, p. 33) mentionne l'influence sur Yaśovijaya du poète Ānandaghan, dont on attend une enthousiasmante traduction anglaise présentée par Richard Fynes au 13th Jaina Studies Workshop, Centre of Jaina Studies (SOAS), en mars 2011.

4. Le soi n'est pas le jouisseur [de la production karmique] (= position des bouddhistes si le soi n'est pas éternel et s'il est l'agent de sa production karmique ; position du Sāṃkhya si le soi est éternel et s'il n'est pas l'agent de sa production karmique).
5. Le soi ne peut pas être délivré (= position des Yājñika, brahmanes « sacrificateurs »,).
6. Il n'y a pas d'instrument de [la délivrance] (= position des Māṇḍalika, des « gouverneurs de provinces », c'est-à-dire des musulmans).

Comme nous le verrons dans la traduction de l'*Ātmasiddhi* (§ 3.1.4), Rājacandra reprendra ces six négations pour les transformer en six affirmations que le « vrai maître » engagé dans la joute avec son disciple réfutera point par point pour donner sa vision des choses, une vision toute jaina. En ce sens, on peut dire que Yaśovijaya a influencé Rājacandra, au même titre que Kundakunda. Tout se passe comme si la réflexion autour de l'absolu (*adhyātman*) transcendait les controverses sectaires. Les points de contention s'expriment sur des questions idéologiques (la possession des moines, la libération spirituelle des femmes, etc.) mais lorsqu'il s'agit du soi, c'est tout le jainisme qui se rassemble pour s'opposer aux autres grandes religions présentes sur le territoire indien (brahmanisme, bouddhisme, islam) et aux autres écoles philosophiques comme le Sāṃkhya. Les « égarés » (*mūḍha*) vus par les jaina, sur lesquels il serait d'ailleurs intéressant de mener une étude à part entière, sont les hindous et les musulmans. À aucun moment, semble-t-il, les digambara sont les « égarés » des śvetāmbara et inversement. Chez Yaśovijaya, Banārasīdās ou Rājacandra, la conception jaina du soi suprême doit être défendue contre les autres religions indiennes et il n'est pas question d'affaiblir cette contre-offensive par des guerres internes, pour parler comme les politiques. On se rassemble tous derrière l'absolu jaina. Il est significatif que Yaśovijaya donne à ces deux textes des titres proches, l'*Adhyātmamataparīkṣā* visant à destabiliser un concurrent interne, le mouvement Adhyātma, et l'*Adhyātmāsāra* visant à rétablir la conception jaina de l'absolu, appelé ici « *adhyātman* », sans doute pour rappeler aux membres du mouvement qu'ils n'ont pas le monopole du terme, mais aussi pour montrer aux autres écoles philosophiques indiennes, avec lesquelles il a eu des contacts étroits lors de ses études à Bénarès, de quelle trempe est la « quintessence de l'absolu » jaina.

1.2.2 Meghavijaya

Après Yaśovijaya, le moine śvetāmbara Meghavijaya (1653-1704) s'opposa lui aussi à la pensée de l'Adhyātma dans le *Yuktiṣrabodha* (« Écllosion des arguments »), un texte rédigé en prakrit avec un commentaire en sanskrit de l'auteur lui-même. Le texte prakrit comporte vingt-cinq strophes. Le commentaire sanskrit couvre les deux cent vingt pages de l'ouvrage, imprimé à la manière d'un

pothi⁷⁸. Le titre de l'œuvre mentionné par l'auteur est d'ailleurs *Yuktiṣrabodha-nāṭaka*, avec le terme « *nāṭaka* » qui renvoie directement au *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās, comme si l'auteur voulait identifier l'ennemi d'entrée de jeu : ce sont les théories développées dans le *nāṭaka* de Banārasīdās qui seront ici discutées, ce qui signifie aussi une certaine popularité de ce texte en cette seconde moitié du XVII^e siècle. Meghaviṣaya a ajouté un sous-titre : *Vāṇārasīya-mata-bhedaka*. Il faut donc traduire le tout par : « Drame sur l'éclosion des arguments : réfutation de la pensée banārasīdāsienne ». On note que le texte est placé sous la bénédiction de Pārśvanātha⁷⁹, divinité tutélaire de Banārasīdās puisqu'il fut nommé ainsi en référence au lieu de naissance de ce Tīrthaṅkara à Bénarès⁸⁰.

Le texte n'est pas daté, mais M. Lath montre qu'il a dû être rédigé autour de l'année 1693 (sous le pontificat de Vijayaratnasūri du Tapāgaccha auquel l'auteur rend hommage à la fin de son texte), soit cinquante ans après la mort de Banārasīdās. Meghaviṣaya résida un temps à Agra et composa un commentaire sur le *Śabdānuśāna* d'Hemacandra, c'est sûrement à cette occasion qu'il rencontra des membres de l'Ādhyātma et qu'il rédigea son pamphlet.

Meghaviṣaya fait naître le mouvement Ādhyātma avec Banārasīdās en 1623, alors que le mouvement existait déjà à la fin du XVI^e siècle. 1623, comme nous l'avons vu, est la date à laquelle Banārasīdās a entre les mains le *Bālabodha* de Rājamalla et où commence sa crise religieuse. Nāthūrām Premī conclut que Meghaviṣaya ne devait pas avoir regardé l'*Ardhakathānaka* pour se tromper ainsi, mais on peut se demander alors de quelle autre façon il a pu connaître cette date. Soit il avait tout de même eu accès à l'AK, soit la date circulait dans les cercles ādhyātmika comme une date fondatrice dans leur mouvement. Cette seconde hypothèse est étayée par le fait que le *Bālabodha* de Rājamalla était un point de départ des discussions ādhyātmika et que sa lecture bouleversa Banārasīdās et l'engagea au cœur du mouvement, lui qui allait devenir un membre important (et médiatique) du groupe d'Agra.

⁷⁸ Meghaviṣaya, *Yuktiṣrabodha*, Mumbaī, Śrī Jinaśāsana Ārādhanaṅ Traṣṭ, 1988. Nous remercions Nalini Balbir d'avoir pu nous prêter cette édition difficile à trouver. Le texte avait été publié à Ratlam en 1928 par le Rṣabhadeva Kesarimāla Śvetāmbara Saṁsthāna. Le *Yuktiṣrabodha* a été travaillé par M. Lath (appendice à *Half a Tale*, p. 213-222) et par P. S. Jaini dans son étude sur la libération spirituelle des femmes (*Gender and Salvation*, chap. VI « The *Yuktiṣrabodha* with the *Svopajñāvr̥tti* of the Śvetāmbara Upādhyāya Meghaviṣaya », p. 159-193, traduction des strophes débattant de la question des femmes) et sur les quatre-vingt quatre points de dispute entre digambara et śvetāmbara (« Jain Sectarian Debates », p. 30).

⁷⁹ *śrī-Pārśva-devāya sadaiva devaṇṛdevapūjyāya viśuddhavāce* (p. 1).

⁸⁰ AK 93 ; *Histoire à demi*, p. 68.

Meghavijaya voit en Banārasīdās un *śrāvaka* de la branche cadette (*laghu-śākhā*) du Kharataragana, c'est-à-dire qu'il l'identifie comme un disciple de Bhānucandra, moine śvetāmbara du Kharataragaccha que Banārasīdās revendique d'ailleurs comme son maître (*suguru*, cf. *Praśnottaramālā*). Meghavijaya note que Banārasīdās ne se définit dans aucune tradition jaina, puisqu'il s'oppose aux śvetāmbara mais il critique aussi beaucoup les digambara, affirmant que le balai en plumes de paon (*piñchī*) et le pot à eau (*kamaṇḍalu*) requis pour les moines digambara sont des possessions (*parigraha*) et qu'ils ne suivent donc pas l'idéal digambara de non possession absolue. Meghavijaya rapporte des propos de Banārasīdās qui aurait déclaré : « Nous n'avons rien à voir avec les digambara, nous cherchons simplement la vérité. Seul ce qui est en accord avec les paroles du Jina doit être considéré comme valide, et rien d'autre »⁸¹. Comme nous allons le voir dans la traduction du texte principal, Meghavijaya use volontiers d'un ton ironique et sarcastique, profitant largement des erreurs diplomatiques de Banārasīdās et de ses amis qui, un temps, ont eu un comportement critiquable vis-à-vis de la religion jaina.

En parcourant le commentaire, on peut noter les sources utilisées par Meghavijaya pour étayer son propos. De Banārasīdās, il cite le *Samayasāra-nāṭaka* (principalement dans la strophe 11) et le *Banārasīvilāsa* (objet de la strophe 12). Il ne mentionne à aucun moment l'existence de l'*Ardhakathānaka*, ce qui corrobore la thèse voulant que Meghavijaya ait ignoré ce texte.

Les sources digambara utilisées sont les suivantes :

- *Ādipurāṇa* de Jinasena
- Kundakunda
 - *Pravacanasāra*
 - *Samayasāra*
 - *Pañcāstikāyasāra* (ici -*grantha*)
 - *Bodhaprābhṛta*
 - *Darśanaprābhṛta*
 - *Mūlācāra*
- Nemicandra
 - *Dravyasaṃgraha*
 - *Gommaṭasāra*
- Amṛtacandra
 - *Samayasāra-kalāśa* (appelé ici -*vṛtti*)

⁸¹ « na mama Dikpaṭena kāryaṃ, kīṃtu ahaṃ tattvārthī, tathā yaj-jina-vacanāsusāri tadeva pramāṇaṃ nānyad iti » (*Yuktiṣrabodha*, cité par P. S. Jaini, « Jain Sectarian Debates », p. 30).

- *Puruṣārthasiddhyupāya* (appelé ici du terme générique de *Śrāvakācāra*)
- Samantabhadra
 - *Śrāvakācāra*
- Guṇabhadra
 - *Mahāpūrāṇa*

Les sources śvetāmbara sur lesquelles il appuie sa contre-attaque sont les suivantes :

- *Uttarādhyaṇa-sūtra*
- *Āvaśyaka-niryukti*
- *Upāsakadaśa*
- *Upadeśamālā* de Dharmadāsagaṇi
- *Upadeśaratnakāra*
- *Niśītha-sūtra*
- *Daśavaikālika-sūtra*

Nous ne pouvons évidemment pas traduire l'ensemble du texte dans le cadre de ce travail, mais il nous a semblé utile de donner une traduction complète des vingt-cinq strophes du texte de base afin de voir quels sont les arguments de Meghavijaya. La lecture de l'auto-commentaire servira à délayer le texte principal mais aussi à mettre en lumière les citations du *Samayasāra* utilisées par Meghavijaya au fil de son argumentation. Le titre de l'œuvre, comme nous l'avons vu, indique qu'il s'agit d'un « drame » (*nāṭaka*) en référence au *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās, mais ici Meghavijaya a pris le terme au premier degré en donnant des indications scéniques avant chaque strophe. Il faut sans doute y voir de l'ironie de la part de Meghavijaya – nous allons voir qu'il en use à loisir dans le texte principal – pour se moquer du « Drame » de Banārasīdās et de la métaphore qui veut mettre en scène le soi dans le théâtre de la libération. Meghavijaya commence d'ailleurs son texte – polémique ! – à la manière d'un conte ou d'un prologue de pièce de théâtre (« Un jour... », « Jadis... », « Dans la ville d'Agra... »). Le commentaire comporte ensuite des indications scéniques à partir de la strophe 6, laquelle rapporte les propos présumés de Banārasīdās : « *atha praviśati raṅgācāryaḥ* » « L'acteur principal entre », puis strophe 8 : « *atha praviśati rasautsukyāt pātraiḥ samam pratīhārī* » « Par souci de garder la saveur théâtrale, la gardienne entre en même temps que les acteurs secondaires », la gardienne étant la religion des ādhyātmika et les acteurs les amis ādhyātmika de Banārasīdās. Strophe 9 : « *athaivaṃ pūrva-raṅge niścite praviśati pratīhārī* » « c'est alors qu'entre la gardienne, une fois la scène initiale terminée » ; strophe 10 : « *atha vipratipatti-pratīhārikayā praveśitā śaṅkā-naṭī nāṭayati* » « C'est alors que joue l'actrice du doute qu'avait fait entrer la gardienne des divergences d'opinions », au

moment où Banārasīdās est passé à l'idéologie digambara tout en remettant en cause l'attitude des moines digambara vis-à-vis de leurs « possessions ». La strophe 11 évoquant à nouveau directement Banārasīdās, on trouve l'indication scénique « *atha praviśati naṭaḥ* » « alors entre l'acteur principal ». Strophe 12 : « *atha nāṭakānte 'bhinaya-prakāśaḥ* » « À la fin de la saynète, on fait la lumière sur le jeu scénique ». Strophe 13 : « *atha punar nāṭyaṃ nāṭayati* » « Le drame reprend ». Strophe 14 : « *atha naṭasya viśrāmāya pātrāṇāṃ samājaḥ* » « Pour le repos de l'acteur principal, les acteurs secondaires se rassemblent ». Strophe 15 : « *atha bharata ūrdhvamukhaṃ kṛtvā paśyati* » « L'acteur regarde en l'air ». Strophe 16 : « *atha praviśati guruḥ, ā nepathye !* » « Le maître entre, au moins dans son déguisement d'acteur ! ». Strophe 17 : « *atha sāmājikānāṃ naṭasya bodhaḥ* » « Les spectateurs réveillent l'acteur ». Strophe 19, lorsque Kuṃvarapāl prend la tête du mouvement Adhyātma à la suite de Banārasīdās : « *atha mūrdhābhiṣiktaḥ* » « Il a la tête arrosée [en signe de consécration] ». Strophe 20 : « *atha prācīnena samam ekībhūya bhūyo'pi Vāṇarasīyaḥ praviśati* » « De la même manière que lorsqu'il était seul, Banārasīdās entre une nouvelle fois ». Strophe 21, qui est la plus commentée car elle exprime les débats les plus vifs entre śvetāmbara et digambara : « *atha nepathya-viśrāme digambaraḥ praviśati* » « Un digambara entre dans la coulisse ». Strophe 22 : « *atha nāṭakānte nāṇḍī-nirghoṣaḥ* » « À la fin de la pièce, proclamation de la joie », car Meghavijaya a mis à mal les arguments des digambara. Strophe 23 : « *atha nāṭakānte dāna-pramodaḥ* » « À la fin de la pièce, offrandes et joie extrême ». Strophe 24 : « *atha naṭa-samājaḥ* » « Les acteurs se réunissent [pour saluer] ».

paṇamiya Vīra-jīṇḍaṃ dummaya-maya-maya-vimaddaṇa-mayandaṃ /
vucchaṃ suyaṇa-hiyatthaṃ Vāṇarasīyassa maya-bheyaṃ // YP_1 //

Après avoir salué l'excellent Jina Mahāvīra, lion qui met fin à l'arrogance des gazelles imbéciles, je vais divulguer, pour le bien des bonnes gens, la pensée banārasīdāsienne⁸².

siri-Āgarāi-nayare saḍḍho Kharayaragaṇassa sañjāo /
sirimāli-kule vaṇḍo Vāṇarasīdāsa-nāmeṇaṃ // YP_2 //

Dans la ville d'Agra naquit dans une famille de Śrīmāli un fidèle jaina [adepte] du Kharataragaccha, un marchand nommé Banārasīdās.

so puvvaṃ dhamma-ruī kuṇai ya posaha-tavovahāṇāi /
āvassayāpaddhaṇaṃ jāṇai muṇisāvayāyāraṃ // YP_3 //

⁸² Le commentaire indiquant que les « bonnes gens » sont les vrais croyants (*samyag-drṣṭyaḥ*).

Jadis, cette splendeur de la religion⁸³ pratiquait les différentes observances comme le jeûne lors des jours saints. Il connaissait les textes, à commencer par ceux évoquant les devoirs quotidiens, et la conduite prescrites pour les moines et les laïcs jaina.

daṃsaṇa-mohass'-udayā kāla-pahāveṇa sāiyārattaṃ /
muni-saḍḍhavae munium jāo so saṅkio tammi // YP_4 //

À cause de la manifestation du karman d'égarement de la croyance, il se rangea du côté de la transgression du jour au lendemain. S'il avait cru dans les vœux du moine et du laïc, un doute était né dans son esprit.

jāyā vaya-tṭhiyassa 'vi kayāvi tassa 'nna-pāṇa-paribhogē /
chuha-tiṇhāisaenaṃ maṇa-saṅkappaō vitigicchā // YP_5 //

Un jour, un doute était né chez lui, bien qu'il respectât ses vœux. Quand bien même il pouvait jouir du boire et du manger, il avait encore plus soif et encore plus faim, suivant en cela son imagination⁸⁴.

puṭṭhaṃ teṇa gurūṇaṃ bhayavaṃ jampeha duvvikappaṃ /
ṇicchayao kim avi phalaṃ kevala-kiriāo atthi ṇa vā ? // YP_6 //

Il demanda aux maîtres : « Bienheureux ! Dites-moi, pour qui a de mauvaises pensées, d'un point de vue absolu, l'action des omniscients porte-t-elle fruit ou non ? »

aha tehiṃ bhaṇiyam eyaṃ ṇatthi phalaṃ bhadda kim avi vimaṇassa /
teṇāvadhāriyaṃ to kiṃ vavahāreṇa vipphalaṇa ? // YP_7 //

[Les maîtres] répondirent alors : « Il n'y a pas de fruit, mon ami, pour celui dont l'esprit est négatif⁸⁵. » Et [Banārasīdās] se dit : « Alors à quoi bon un point de vue conventionnel sans fruit ? »⁸⁶

⁸³ On note l'ironie de *ruci*.

⁸⁴ Meghavijaya met en scène l'obstination (*abhiniveśa*), l'obsession à suivre sa propre idée, un défaut que l'on prête souvent à un adversaire lors de telles joutes religieuses.

⁸⁵ Le *vimaṇa* est en concaténation avec le *duvvikappa* de la strophe précédente.

⁸⁶ Cette strophe est largement commentée par Meghavijaya car elle pose le problème central des points de vue philosophiques. Dans son commentaire, il cite le *Samayasāra* : « *vavahāro 'bhūyattho bhūyattho desio u suddha-ṇao / bhūyattham āsio khalu samāññhī muṇeyavvo* », correspondant à la strophe 11 (cf. *supra* Partie 1 § 1.1), l'une des plus célèbres du texte en ce qu'elle distingue très nettement la position de Kundakunda sur les points de vue :

itthantare ya purisā avare ‘vi ya pañca tassa saṃmiliyā /
tesim saṃsaggeṇaṃ jāyā kaṅkhā ‘vi niya-dhamme // YP_8 //

Sur ces entrefaites, il rencontra cinq autres hommes⁸⁷. Ils s’associèrent dans leur désir de créer leur propre religion⁸⁸.

ajjhattha-sattha-savaṇā tassāsaṃvara-ṇae ‘vi paḍivattī /
picchiya-kamaṇḍalu-jue gurūṇa tatthāvi se saṅkā // YP_9 //

« Le point de vue conventionnel n’a pas pour objectif l’absolu ; c’est le point de vue pur qui a pour objectif l’absolu, ainsi qu’il a été démontré. Lorsqu’elle a trouvé refuge dans l’absolu, l’âme possède alors une croyance droite. » Dans l’autre camp, cette strophe sera citée aussi par Paṇḍit Toḍaramal (cf. *infra* § 2.2). Meghaviṇaya cite encore le *Samayasāra* (155) : « *jīvādī-saddahaṇaṃ sammattaṃ tesim adhigamo nāṇaṃ / rāgādī-pariharaṇaṃ caraṇaṃ eso du mukkha-paho* » « La foi dans les principes tels que l’âme est l’orthodoxie ; leur compréhension est la Connaissance droite ; l’indifférence aux sentiments tels que l’attachement est la Conduite droite. Ceci est bien le chemin de la délivrance. » Et encore *Samayasāra* (154) : « *paramaṭṭha-bāhirā je te annāṇeṇa punnam icchanti / saṃsāra-gamaṇa-heuṃ mokaṇṇa-heuṃ ayānanta* », « Du fait de leur ignorance, ceux qui sont extérieurs à l’absolu espèrent du mérite, parce qu’ils ignorent ce qui cause l’accès au cycle des renaissances et ce qui cause la délivrance. »

⁸⁷ Meghaviṇaya cite les cinq acolytes mentionnés dans la prāsasti du *Samayasāra-nāṭaka* (cf. *supra* § 1.1) : Paṇḍit Rūpacand, Caturbhuj, Bhagavatīdās, Kuṃvarapāl, Dharmadās. On trouvera d’ailleurs strophe 18 (p. 56) une citation de huit strophes de cette prāsasti dans laquelle Banārasīdās reconstruit la transmission du *Samayasāra* en mentionnant Kundakunda, Amṛtacandra et Rājamalla.

⁸⁸ Cette strophe est l’une des plus importantes car elle accuse Banārasīdās de n’avoir adopté qu’un seul point de vue (le point de vue absolu, si mal compris au moment de sa découverte), c’est-à-dire d’avoir été un *ekānaya-vādī* dans un contexte jaina d’*anekāntavāda*. Meghaviṇaya lui reproche d’avoir concentré toute son attention sur le point de vue absolu alors que Mahāvīra lui-même avait prescrit un équilibre (*tulya*) entre les deux points de vue (*Bho ! Vāṇarasīdāsa ! kim arthaṃ tvam ekanayaṃ ālambya vyavahārasya vaiphalyaṃ vadasi, bhagavat śrī-Vīra-pravacane tu vyavahāra-niścaya-lakṣaṇaṃ naya-dvayaṃ api tulya-kakṣatayā pratipāditam*, p. 15). Pour étayer son propos, Meghaviṇaya cite Kundakunda : « *jai jīṇamayaṃ pavajjaha tā mā vavahāra-ñicchae muyaha / egeṇa viṇā chijjai titthaṃ aṇṇeṇa uṇa taccaṃ* ». Contrairement aux autres strophes citées, celle-ci est absente des éditions du *Samayasāra* que nous avons étudiées. P. S. Jaini a été confronté à ce problème de citation dans sa lecture du commentaire l’*Ādhyātmamata-parīkṣā* où Yaśovijaya cite l’*Ācāra-ṭīkā* sans que la référence ait pu être identifiée (article sur les notions de *bhavyatva* et d’*abhavyatva*, *Collected Papers on Jaina Studies*, p. 109). Meghaviṇaya citera ensuite une strophe qui a pu être identifiée comme *Samayasāra* 383 : « *kammaṃ jaṃ puvva-kayaṃ suhāsuhaṃ aṇṇeṇa-vitthara-visesaṃ / tatto niyattaṃ appayaṃ tu jo so paḍikkamaṇaṃ* », « Le karman qui a été produit auparavant, bon ou mauvais, a de multiples caractéristiques d’extension : le soi qui s’en détache est dans le [vrai] repentir. »

En écoutant des lectures de textes spirituels, il fut gagné par la philosophie digambara. Il avait pourtant de la suspicion envers la paire balai de plumes de paon et pot à eau attachée à ces maîtres⁸⁹.

vaya-samii-baṃbhacera-ppamuhaṃ vavahāram eva ṭhāvei /
teṇa purāṇaṃ kiṃcivi pamāṇaṃ apamāṇaṃ avi tassa // YP_10 //

Dans le passé, il observait bel et bien une religion conventionnelle, principalement les vœux, les retenues et la chasteté. Mais ensuite il ne savait plus ce qui faisait autorité ou ce qui ne faisait pas autorité⁹⁰.

aha niya-maya-vuḍḍhi-kae payāsiyaṃ teṇa Samayasārassa /
citta-kavitta-ñivesaṃ nāḍaya-rūvaṃ mai-visesā // YP_11 //

Alors pour déployer sa pensée il publia une forme de drame sur le *Samayasāra*, arrangé sous la forme d'un poème varié, suite à sa différence de vue.

Bāṇarasīvilāsaṃ tao paraṃ viviha-gāha-dohāi /
abuhāṇa bohaṇatthaṃ karei saṃthavaṇa-bhāsaṃ ca // YP_12 //

Puis il y eut aussi cet autre texte, le *Banārasīvilāsa*, compilation de différentes strophes en mètre *dohā*, etc. Il réalisa des réécritures d'hymnes religieux en langue vernaculaire dans le but d'éveiller les imbéciles⁹¹.

⁸⁹ Après le long développement de la strophe 8, le commentaire sur la strophe 9 est expédié en une demi-page. Il s'agit de déterminer l'absurdité des positions des ādhyātmika sur les « possessions » des moines digambara, c'est-à-dire le balai de plumes de paon (*picchikā*) et le pot à eau (*kamaṇḍalu*). La strophe 15 relancera le débat sur la possession des moines en confrontant cette fois-ci les positions digambara et śvetāmbara sur la question. Pour ce faire, Meghavijaya utilise principalement le *Daśavaikālika-sūtra* et l'*Uttarādhyaṇa* qu'il compare au *Śrāvakācāra* (c'est-à-dire le *Puruṣārthasiddhyupāya*) d'Amrtacandra et aux œuvres de Kundakunda (*Pravacanasāra*, *Bodhaprābhṛta*, *Darśanaprābhṛta*). On note aussi que Meghavijaya utilise à merveille la suspicion de Banārasīdās pour faire douter le lecteur sur le bien-fondé du vœu de non-possession poussé à l'extrême par les moines digambara.

⁹⁰ Cette strophe aborde des thèmes fragiles chez Banārasīdās, celui de la chasteté (*brahmacarya*) et de la tenue des autres vœux (*vrata*) et des retenues (*samiti*), véritables points faibles chez ce marchand volage qui avoue dans son autobiographie avoir volé des galettes de blé au cours d'un jeûne et qui annonce la naissance d'un enfant après avoir réaffirmé son vœu de chasteté... En politique, il aurait été attaqué par là, Meghavijaya ne se gêne donc pas pour le faire. La strophe 13 enfoncera d'ailleurs le clou.

⁹¹ Là encore, ironie de Meghavijaya.

sammattammi hu laddhe bandho natthi tti avirao bhujjā /

vaya-maggassa aphāsī na kuṇai dāṇaṃ tavaṃ baṃbhaṃ // YP_13 //

Puisque une fois l'orthodoxie obtenue il n'y a plus d'asservissement, il devint encore plus libre. S'éloignant du chemin et des vœux, il ne pratique ni le don, ni l'ascèse, ni la chasteté.

ñāṇī sayā vimutto ajjhappa-rayassa nijjarā viulā /

Kuṃyapālā-ppamuhā iya muṇiṃ tam-mae laggā // YP_14 //

« Le connaisseur est toujours complètement libéré. Pour l'amoureux de la spiritualité, l'élimination du karman est capitale. » Ainsi pensent ceux qui adhèrent à cette pensée, avec Kuṃyapāl à leur tête⁹².

vaṇavāsiṇo ya naggā aṭṭhāvīsai-guṇehiṃ saṃviggā /

muṇiṇo suddhā guruṇo saṃpai tesiṃ na saṃjogo // YP_15 //

Les religieux purs, les maîtres vivant dans la forêt, nus, dotés des vingt-huit qualités requises, les renonçants : avec eux, ils n'ont plus aucun lien⁹³.

tamhā digambarāṇaṃ ee bhaṭṭāragā 'vi no pujjā /

tila-tusa-metto jesiṃ pariggaho ṇeva te guruṇo // YP_16 //

De ce fait, il ne faut pas non plus vénérer les pontifes digambara. Ceux qui possèdent, même en quantité infime, ne peuvent pas être des maîtres⁹⁴ !

evaṃ katthavi hīṇaṃ katthavi ahiyaṃ mayāṇurāṇaṃ /

so 'bhinivesā ṭhāvai bheyaṃ ca digambarehinto // YP_17 //

⁹² L'ennemi visé à l'époque de Meghavijaya est le groupe des ādhyātmika plus que Banārasīdās lui-même, déjà mort à la rédaction de ce texte. Kuṃyapāl avait en effet succédé à Banārasīdās comme « tête d'affiche » du groupe des ādhyātmika d'Agra.

⁹³ Cette strophe remettant en cause les moines jaina fait évidemment l'objet d'un long commentaire. Meghavijaya s'appuie encore sur le *Samayasāra* : « *vavahārio puṇa na doṇṇi vi liṅgāṇi bhaṇai mukkhā-paho / nicchaya-nao na icchai mokkha-pahe savva-liṅgāṇi* » « Même si le point de vue de convention affirme que les signes extérieurs de ces deux-là [le faux ascète et le maître de maison] sont [utiles] au chemin de la délivrance, le point de vue absolu ne désire aucun signe extérieur sur le chemin de la délivrance » (SS 414).

⁹⁴ Toujours le même ton ironique et sarcastique utilisé par Meghavijaya pour mener à bien son attaque. La quantité infime est illustrée ici par la balle de grain.

C'est ainsi, tantôt moins, tantôt plus, par attachement à ses idées⁹⁵. Du fait de son obstination, il se place en opposition aux digambara aussi⁹⁶.

siri-Vikkama-naranāhā gaeḥiṃ solasa saeḥiṃ vāseḥiṃ /
asi-uttareḥiṃ jāyaṃ Vāṇārasiyassa mayam eyaṃ // YP_18 //

Seize cent quatre-vingts années se sont écoulées depuis le roi Vikrama (= 1623) lorsque la pensée banārasīdāsienne émergea⁹⁷.

aha tammi hu kāla-gae Kuṃṇarapāleṇa tam-mayaṃ dhariyaṃ /
jāo to bahumaṇṇo guruvva tesiṃ sa savvesiṃ // YP_19 //

Et après la mort de [Banārasīdās], Kuṃṇarapāl raffermir encore sa pensée. C'est ainsi qu'émergea une personne très estimable⁹⁸ qui devint pour tout le groupe une sorte de maître.

Jiṇa-paḍimāṇaṃ bhūsaṇa-mallāruhaṇāi aṅga-pariyaraṇaṃ /
Bāṇārasio vārai digambarassāgamāṇāe // YP_20 //

Au soin du corps des images de Jina, à la pose de guirlandes et d'ornements, Banārasīdās préféra le message des textes canoniques digambara⁹⁹.

⁹⁵ Le moins serait la non-reconnaissance des bhaṭṭāraka en tant que maîtres, le plus serait la non-reconnaissance des moines forestiers.

⁹⁶ Cette fois le terme est donné par Meghaviṇaya qui insiste sur l'obstination (*abhiniveśa*) de Banārasīdās, sur son attachement (*anurāga*) à ses propres idées (*mata*). Son obstination à penser que les moines digambara ne doivent absolument rien posséder pour être cohérents avec leur doctrine l'amène à s'opposer à eux. Il n'en fallait pas moins pour que Meghaviṇaya se serve de cette attitude pour contrer la secte digambara. La figure emblématique de l'obstination dans le jainisme remonte au temps de Mahāvīra qui dut faire face à son gendre Jamāli, premier obstiné. Sur la figure de Jamāli, voir le travail de Paul Dundas, « The Later Fortunes of Jamāli », *op. cit.*

⁹⁷ Comme nous l'avons déjà mentionné, il s'agit de la date à laquelle Banārasīdās découvrait le *Bālabodha* de Rājamalla sur le *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra. Meghaviṇaya cite d'ailleurs huit strophes de la praśasti du *Samayasāra-nāṭaka* dans lesquelles Banārasīdās mentionne la transmission du *Samayasāra* et le contexte de composition de son propre texte. Les strophes citées sont SSN 14.21, 23-27, 29 (cf. *supra* Partie 2 § 1.2, Partie 3 § 1.1), la dernière strophe n'a pas pu être identifiée dans le SSN : « *iha vidhi jñāna pragaṭa bhayo, nagara āgare māṃhi / desa desa mahi vistaryā, mṛṣā desa mahi nāhīm* » « De cette manière, la connaissance fut mise en lumière dans la ville d'Agra et se propagea dans tous les pays, sauf au pays du mensonge ! ».

⁹⁸ Ironie du terme *bahumāṇyo*, appliqué à Banārasīdās si l'on en croit le commentaire.

⁹⁹ La fin du texte est véritablement dévolue au débat entre les digambara et les śvetāmbara, comme si la figure de Banārasīdās n'avait servi que de prétexte pour ce faire. La strophe 20 ouvre le débat sur le culte des images (*pratimā*). La suivante est sans doute la plus longuement commentée, sur une cinquantaine de pages (p. 76-125), le

mahilāṇa mutti-gamaṇaṃ kavalāhāro ya kevala-dharassa /
gihi-anna-liṅgiṇo ‘vi hu siddhi ṇatthi tti saddahai // YP_21 //

Les femmes n’ont pas accès à la délivrance, l’Omniscient ne prend pas de nourriture¹⁰⁰, le porteur de signes extérieurs différents de ceux d’un maître de maison ne connaît pas la Perfection – voilà ce qu’il pense¹⁰¹.

Āyāraṅga-ppamuhaṃ suya-ṇāṇaṃ kim avi no pamāṇei /
seyambaraṇa sāsana-saddhāi tayaṃtaraṃ bahulaṃ // YP_22 //

Il n’accorde pas la moindre autorité à la connaissance scriptuaire, l’*Ācārāṅgasūtra* en premier lieu, mais en accorde beaucoup à tout ce qui diffère de l’enseignement et de la foi des śvetāmbara¹⁰².

aha gīyattha-jaṇehiṃ āgama-juttīhiṃ bohio ahiyaṃ /
taha vi taheva ya ruccai Bāṇārasio mae tisio // YP_23 //

Éveillé pourtant par des religieux érudits¹⁰³ au moyen des raisonnements de la tradition, c’est bien dans tout cela que se complaît Banārasīdās, assoiffé de sa propre pensée.

pāeṇa kāla-dosā bhavanti dāṇā parammuḥā maṇuā /
deva-gurūṇaṃ abhattā pamādiṇo tesim ittha ruī // YP_24 //

En règle générale, suite à la dégradation des temps¹⁰⁴, les gens se sont détournés du don, ils ont perdu leur dévotion pour les dieux et les maîtres ; négligents, ils ont pris goût à cette idéologie.

sujet étant d’importance puisqu’il s’agit de déterminer qui a accès ou non à la délivrance (*mukti-gamana*). Meghaviṇaya citera très souvent le *Gommaṭasāra* et la théorie des *guṇasthāna*. Il s’attardera aussi longuement sur la question essentielle de la capacité de libération des femmes (*strī-mokṣa*) (voir P. S. Jaini, *Gender and Salvation*). La strophe 22 énumère les quatre-vingt-six points de contention qui existent entre les deux principales sectes du jainisme.

¹⁰⁰ Sur ces aspects du débat voir P. Dundas « Food and Freedom », *op. cit.*, et P. S. Jaini « [Kevali]Bhuktivīcāra of Bhāvasena », *op. cit.*, du même *Gender and Salvation*, *op. cit.*

¹⁰¹ Cette strophe est la plus commentée (p. 76-169 de l’édition travaillée) car elle met en avant trois points de contention majeurs entre les śvetāmbara et les digambara. À nouveau, Meghaviṇaya cite le *Samayasāra* de Kundakunda : « *apariggaho aṇiccho bhaṇiyo ṇāṇī ya ṇecchae asaṇaṃ / apariggaho hu asaṇassa jāṇago teṇa so hoi* » (p. 154) « L’absence d’appropriation est considérée comme absence de désir. Or le connaisseur n’a pas de désir pour la nourriture. Il est conscient car il ne s’approprie pas de nourriture » (SS 212).

¹⁰² C’est-à-dire les digambara.

¹⁰³ Sur les *gīyattha/gītārtha* voir C. Caillat, *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*, p. 46.

iya jāṇiūṇa suaṇā Vāṇārasīyassa maya-viyappam iṇaṃ /

Jiṇa-vara-āṇā-rasiā havantu suha-siddhi-saṃvasiā // YP_25 //

Après avoir ainsi compris la fantaisie intellectuelle de Banārasīdās, vous, bonnes gens, empreints de l'heureux parfum de la réalisation, puissiez-vous savourer l'autorité des excellents Jina.

S'il n'a pas lu l'*Ardhakathānaka*, Meghavijaya a donc lu le *Samayasāra-nāṭaka* d'où il tire des informations factuelles comme le nom des cinq amis cités dans l'épilogue et insiste sur le rôle important de Kuṃvarapāl¹⁰⁵. Ces ādhyātmika qui se définissent ni comme śvetāmbara ni comme digambara, Meghavijaya a fini par les nommer les « néo-digambara » (*navya-āsāmbara*). Il situe le début de ce mouvement en 1623 et dit que comme Banārasīdās n'avait pas d'enfants¹⁰⁶, son successeur fut le marchand Kuṃvarapāl. Selon Jaini, Kuṃvarapāl a joué un rôle important en nourrissant son contact avec Hemarāj Pāṇḍe. Nous avons vu que Hemarāj avait composé son commentaire sur le *Pravacanasāra* à l'invitation de Kuṃvarapāl. La même année, en 1653, Hemarāj compose un texte polémique toujours à l'invitation de Kuṃvarapāl, le *Sitapaṭa Caurāsī bol*, « Quatre vingt quatre sujets de dispute avec les Śvetāmbara ». Il rédigea ce texte en vers, utilisant les mètres de la poésie braj, un geste dans lequel P. S. Jaini voit de la défiance vis-à-vis de Banārasīdās, connu pour ses talents de poète¹⁰⁷. Ce texte engagea Yaśovijaya à rédiger un texte de réfutation, le *Dikpaṭa Caurāsī Bol Prayukti*, un poème versifié en hindi (il répond dans la même forme poétique), composé vraisemblablement vers 1670¹⁰⁸. En même temps qu'il éditait le texte de Hemarāj, Jaini découvrit à Karanja (Maharashtra) le manuscrit d'un texte intitulé *Cauryāṃsī Bol*, d'un auteur anonyme, vraisemblablement du début du XIX^e siècle, influencé par Hemarāj et par Ṭoḍaramal dont il partage la langue (la ḍhūṇḍhārī du Rajasthan) et une façon un peu commune d'argumenter¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Le temps jaina est sinusoïdal, fait de cycle ascendant (*utsarpiṇī*) et de cycle descendant (*avasarpiṇī*).

¹⁰⁵ *paṃcapuruṣaḥ Rūpacandrapaṇḍitaḥ Caturbhujāḥ Bhagavatīdāsaḥ Kumārapālaḥ Dharmadāsaś ceti militāḥ... Kumārapālapramukhā iti...* (ibid.). L'impact du *Samayasāra-nāṭaka* sur la société jaina était si fort que Yaśovijaya et Meghavijaya se levèrent contre ce texte et contre cette pensée (Jaini, *id.*, p. 29).

¹⁰⁶ Banārasīdās a eu neuf enfants, deux filles et sept garçons, tous morts en bas âge (AK 642-643).

¹⁰⁷ « Jain Sectarian Debates », p. 32. Jaini affirme ensuite que Hemarāj est le premier à utiliser le genre des « *bol* », alors que Banārasīdās avait composé avant lui un « *Daśa Bola* », 29^e texte du BV.

¹⁰⁸ Selon P. S. Jaini, *id.*, p. 32.

¹⁰⁹ Toujours selon Jaini, *id.*, p. 36.

Jaini s'étonne à juste titre que Hemarāj et Banārasīdās ne se citent pas mutuellement, alors qu'ils sont liés par Kuṃvarapāl. Sans doute Hemarāj était-il trop jeune lorsque Banārasīdās évoque ces cinq amis à la fin du SSN, mais il est significatif que Hemarāj ne cite à aucun moment le nom de Banārasīdās. Dans son épilogue au *Pravacanasāra*, il mentionne le travail de Rājamalla sur le *Samayasāra* qu'il prend comme source d'inspiration pour son *Pravacanasāra*, mais il ne mentionne pas le *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās, peut-être parce que ce texte n'est pas à proprement parler une *Bālabodha-vacanikā* mais plutôt une composition poétique indépendante, inspirée du *Samayasāra* mais non un commentaire du *Samayasāra*, alors que Hemarāj suit précisément les strophes du *Pravacanasāra* et, comme Rājamalla, en fait une *vacanikā*, une *ṭīkā*. Jaini pense par ailleurs que Hemarāj, qui se voyait comme un véritable digambara, avait quelques réticences vis-à-vis de la figure de Banārasīdās pour qui (selon Meghaviṇaya) les bhaṭṭāraka et les moines digambara ne suivaient pas le bon chemin. Jaini montre combien le SSN, un texte pourtant si important, n'était pas lu par les moines digambara et indique que Premī avait trouvé des manuscrits du SSN uniquement entre les mains des moines śvetāmbara¹¹⁰ qui devaient les conserver pour mieux le combattre.

Il faut bien l'avouer, l'opinion de Meghaviṇaya sur Banārasīdās semble très excessive. La lecture de l'œuvre de Banārasīdās le montre bien plus conciliant et surtout bien plus inoffensif que la figure montrée par Meghaviṇaya. Meghaviṇaya semble s'être arrêté à la date de 1623, qu'il voit comme fondatrice du mouvement Adhyātma, c'est-à-dire la date où tout bascule pour un Banārasīdās qui ira se jeter dans un anticonformisme moqueur. Mais c'est oublier la seconde conversion de Banārasīdās avec la lecture du GS. Meghaviṇaya n'a pas lu l'AK et n'entrevoit pas le Banārasīdās apaisé, vivant « plaisamment » dans la ville d'Agra. Il se sert du Banārasīdās que la société prenait pour fou, du Banārasīdās entouré de ses trois fripons (Thān, etc.), se moquant ouvertement des moines digambara parce qu'ils possèdent un pot à eau (c'est dire son opinion sur les moines śvetāmbara couverts d'un vêtement !). La rédaction de l'AK n'aura donc pas suffi à calmer l'opinion publique sur son compte : Hemarāj, normalement du côté des « partisans », préfère l'ignorer, Meghaviṇaya, du côté des « détracteurs », s'est arrêté à la figure moqueuse et anticonformiste du personnage. Ces deux catégories de personnes étaient pourtant invitées à lire l'AK à la fin du texte¹¹¹.

¹¹⁰ *Id.*, p. 32.

¹¹¹ « En entendant [ce récit], les détracteurs vont rire, les amis vont la raconter, l'écouter » (*duṣṭa jīva suni haṃsahīṇge, kahahiṃ sunahīṇge mitra*, AK 674).

1.3 Identité et transmission : le débat et la traduction

L'attachement de Banārasīdās pour le jainisme est profond. S'il exprime son sens critique contre l'*institution* jainisme, s'il a un temps préféré rendre hommage aux symboles du śivaïsme, il est toujours resté profondément jaina, dans ses réflexions, dans ses élans, par sa culture. On trouve d'ailleurs dans le BV des textes de propagande qui montrent combien il est indissociable de cette religion et comment il affirme son identité jaina contre d'autres systèmes de pensée indiens. Dans un texte intitulé les « Dix sujets de dispute » (*Daśa Bola*)¹¹², il va « chanter », « louer » (*gāvahum*, un terme rare sous sa plume) les dix sujets abordés que sont 1) le soi jaina (*jina ātama*), 2) la voie jaina (*jina-pada*), 3) la religion (*dharma*), comparée à 4) la religion jaina (*jina-dharma*), 5) les textes canoniques (*āgama*), comparés aux 6) textes canoniques jaina (*jina-āgama*), 7) la parole (*vacana*), comparée à 8) la parole jaina (*jina-vacana*), 9) la pensée (*mata*), comparée à 10) la pensée jaina (*jina-mata*). En effet, si la parole, par exemple, revêt quatre formes à travers le mensonge (*mṛṣā*), la vérité (*satya*), l'un ou l'autre (*anubhaya*), l'un et l'autre (*ubhaya*), la parole jaina n'est faite que de vérité (*satyamaya*).

Le jainisme est aussi inclus par Banārasīdās dans la liste des six écoles philosophiques qui regroupent habituellement les six écoles philosophiques brahmaniques. Le *Ṣaṭdarśanāṣṭaka*, « Huitain sur les six écoles philosophiques », retient ici 1) le śivaïsme (*śiva-mata*), 2) le bouddhisme (*bauddha-mata*), 3) le Vedānta (*veda-mata*), 4) le Nyāya (*naiyāyika-mata*), 5) la Mīmāṃsā (*mīmāṃsaka-mata*), et 6) le jainisme (*jaina-mata*). Elles sont les six écoles les plus « en vue » (*pratyakṣa*), un adjectif peut-être important pour connaître quelles étaient les tendances à la mode au XVII^e siècle. On note par exemple l'absence de l'école du Yoga, l'absence de l'école du Sāṃkhya pourtant si importante à l'époque de Kundakunda, l'absence du Vaiśeṣika, bien que cette dernière soit moins populaire. Et l'on note aussi la présence de la philosophie bouddhique alors que le bouddhisme a lentement quitté l'Inde à l'époque médiévale¹¹³. Bien qu'elle ne soit pas une création indienne, on note aussi l'absence de l'islam, installé en Inde depuis quatre siècles au moins, intégré pourtant aux religions dévotionnelles et aux courants mystiques par le sufisme, auquel était d'ailleurs attaché l'empereur Akbar, gouverneur au temps de Banārasīdās.

¹¹² Le genre des « bol » est un genre de polémique. P.S. Jaini traduit le terme par « points of contention » que nous retenons ici en français. Voir P. S. Jaini, « Jaina Sectarian Debates : Eighty-four points of contention (*Cauryāṃsī bol*) between Śvetāmbaras and Digambaras (Text and Translation) ».

¹¹³ Voir L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique*, tome II, § 2233-2236.

Cette rivalité avec l'hindouisme se joue aussi dans un autre texte de propagande dans lequel Banārasīdās met en concurrence les quatre Veda brahmaniques aux quatre Anuyoga¹¹⁴ (Prathama-°, Karaṇa-°, Caraṇa-° et Dravya-°) qui constituent le corpus canonique des digambara. La *Vedanirṇaya-pañcāsikā* « Demi-centurie discutant des Veda » souhaite montrer la suprématie des Anuyoga sur les Veda¹¹⁵ et raconte ensuite l'histoire du premier Tīrthaṅkara Ṛṣabhanātha, vu comme le « Brahmā » des jaina.

Le savoir énoncé par les Omniscients est resté caché, le suc de l'ambrosie a été distillé parmi les mots du Jina. Aujourd'hui, ce sont le Ṛgveda, le Yajurveda, le Sāmaveda et l'Atharvaveda qui ont imprimé leur influence sur le monde. Néanmoins, Banārasī se dit : « Je vais dire des choses et on va comprendre la vérité : l'hétérodoxie montrée par les Jina est morte. Les égarés intoxiqués n'ont pas de considération pour l'enseignement [des Jina], ils sont comme la chouette qui ne prend jamais la direction où brille la lumière¹¹⁶. Je vais énoncer cette *Demi-centurie sur les Veda* en prenant pour mesure la parole des Jina. Les hommes ignorants ne vont pas comprendre. Celui qui va comprendre est un connaisseur¹¹⁷.

Son propos sur le « troisième Veda », le groupe des *Caraṇānuyoga* qui rassemble les textes sur la conduite à suivre tout au long du chemin de la délivrance, est centré sur une notion qui nous a occupé dans la partie précédente, celle des « échelles de perfection », parmi lesquelles il mentionne l'échelle des qualités (*guṇasthāna*) et les étapes de perfection spirituelle (*pratimā*), ménagées par la doctrine jaina pour inclure la communauté laïque dans la course à la réalisation spirituelle, comme le concurrent brahmanique l'avait déjà fait avec sa théorie des étapes de vie (*āśrama*) qui permet aux laïcs, aux « maîtres de maison » (*gṛhastha*), d'espérer atteindre la délivrance (*mokṣa*) en passant par des étapes de renoncement.

¹¹⁴ Ce parallèle a déjà été relevé par P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, p. 78.

¹¹⁵ Le terme *nirṇaya*, utilisé en logique, rencontré aussi dans le *Nāmanirṇaya-vidhāna*, signifie la décision, la démonstration, la conclusion. Il s'agit donc d'une « Demie-centurie rendant ses conclusions sur les Veda » après une discussion et une détermination avec une argumentation équilibrée en vue de démêler le vrai du faux.

¹¹⁶ L'image de la chouette est aussi présente dans le titre de l'œuvre principale du polémiste śvetāmbara Dharmasāgara, le *Kupakṣa-kausikāditya*, 'Le soleil, la chouette et les fausses doctrines'.

¹¹⁷ *kevalī-kathita-veda antara gupata bhaye, jina ke śabada meṃ amṛta-rasa cuvāhai / aba ṛgveda yajurveda śāma atharvaṇa, inahīm kā parabhāva jagata meṃ huvā hai // kahata Banārasī tathāpi maiṃ kahūṅgā kachu, sahī samajheṅge jina kā mithyāta muvā hai / matavāro mūrakha na mānai upadeśa jaise, uluvā na jāne kisi ora bhānu uvā hai // VNP_2 // kahahuṃ vedapañcāsikā, jinavānī paramāna / nara ajāna jāneṃ nahīm, jo jāne so jāna // VNP_3 //*

La *Praśnottaramālikā* (« Guirlande de questions-réponses ») met en scène Uddhava, un ami de Kṛṣṇa, questionnant le célèbre bouvier à propos des règles de vie dirigées vers autrui (*yama*) et des règles de vie dirigées vers soi (*niyama*), c'est-à-dire les deux premiers « membres » du Yoga¹¹⁸. Les auteurs du Yoga définissent les *yama* au nombre de dix¹¹⁹ : la non-violence (*ahiṃsā*), la vérité (*satya*), l'honnêteté (*asteya*), la chasteté (*brahmacarya*), la non-possession (*aparigraha*), la bienveillance (*dayā*), la justice (*āṛjava*), l'endurance (*kṣamā*), la détermination (*dhṛti*) et la pureté (*śauca*). Pareillement, les *niyama* sont définis au nombre de dix¹²⁰ : le jeûne (*tapas*), la satisfaction (*saṃtoṣa*), la conviction (*āstikya*), la générosité (*dāna*), le culte rendu à Dieu (*īśvara-pūjana*), l'étude des doctrines (*siddhānta-śravaṇa*), la modestie (*hrī*), la fidélité (*matī*), la récitation (*japa*) et la parole tenue (*vrata*). Les listes données dans le texte de Banārasīdās décrivent douze *yama* et douze *niyama*, donnés en vrac dans l'ordre suivant : la bienveillance (*dayā*), la vérité (*satya*), la fermeté (*thiratā/sthiratā*), l'endurance (*kṣamā*), l'absence de peur (*abhaya*), l'honnêteté (*acaurya* = *asteya*), le silence (*sumauna*), la modestie (*lāja*), la non-accumulation (*asaṃgraha* = *aparigraha*), la conviction (*astimata*), l'abandon des attachements (*saṅga tyāga*), le rejet des femmes (*tiyavauna/strī-vamana* = *brahmacarya*), le culte rendu à Kṛṣṇa (*Hari pūjā*), la satisfaction (*saṃtoṣa*), la dévotion pour le maître (*guru-bhakti*), la conservation du sacrifice (*homa upakāra*), la récitation (*japa*), le jeûne (*tapas*), la pèlerinage (*tīratha/tīrtha*), les deux types de pureté [interne et externe = 2] (*dvividhi śuci*), la foi (*śraddhā*), l'hospitalité (*atithi*), la nourriture (*ahāra/lāhāra*). D'après ces listes, il semble utile de réaliser des tableaux comparatifs, étant donné le manque de rigueur légendaire de Banārasīdās...

Les dix <i>yama</i> définis par le Yoga	Les douze <i>yama</i> donnés par Banārasīdās
la non-violence (<i>ahiṃsā</i>)	—
la vérité (<i>satya</i>)	la vérité (<i>satya</i>)
l'honnêteté (<i>asteya</i>)	l'honnêteté (<i>acaurya</i>)
la chasteté (<i>brahmacarya</i>)	le rejet des femmes (<i>strī-vamana</i>)
la non-possession (<i>aparigraha</i>)	la non-accumulation (<i>asaṃgraha</i>)

¹¹⁸ *Yogasūtra* II.29 définit les huit membres du Yoga : « *yama-niyamāsana-prāṇāyāma-pratyāra-dhāraṇā-dhyāna-samādhayo asthāv aṅgāni* ». Philippe Geenens, traducteur du *Yogayājñavalkyam*, définit les deux premiers termes qui nous intéressent ici par « l'éthique du pour-autrui » et « l'éthique du pour-soi » (*Yogayājñavalkyam : Corps et âme, le yoga de Yājñavalkya*, Paris, Gallimard, 2000).

¹¹⁹ Geenens, *op. cit.*, p. 37-39.

¹²⁰ *Idem*, p. 47-48.

la bienveillance (<i>dayā</i>)	la bienveillance (<i>dayā</i>)
la justice (<i>ārjava</i>)	–
l’endurance (<i>kṣamā</i>)	l’endurance (<i>kṣamā</i>)
la détermination (<i>dhṛti</i>)	la fermeté (<i>sthīratā</i>)
la pureté (<i>śauca</i>)	pureté [externe] (<i>śuci</i>)
	l’absence de peur (<i>abhaya</i>)
	conservation du sacrifice (<i>homa upakāra</i>)
	la nourriture (<i>āhāra</i>)

Les dix <i>niyama</i> définis par le Yoga	Les douze <i>niyama</i> donnés par Banārasīdās
le jeûne (<i>tapas</i>)	le jeûne (<i>tapas</i>)
la satisfaction (<i>saṁtoṣa</i>)	la satisfaction (<i>saṁtoṣa</i>)
la conviction (<i>āstikya</i>)	la conviction (<i>astimata</i>)
la générosité (<i>dāna</i>)	l’hospitalité (<i>atithi</i>)
le culte rendu à Dieu (<i>īśvara-pūjana</i>)	le culte rendu à Kṛṣṇa (<i>Hari-pūjā</i>)
l’étude des doctrines (<i>siddhānta-śravaṇa</i>)	la foi (<i>śraddhā</i>)
la modestie (<i>hrī</i>)	la modestie (<i>lāja</i>)
la fidélité (<i>matī</i>)	–
la récitation (<i>japa</i>)	la récitation (<i>japa</i>)
la parole tenue (<i>vrata</i>)	–
	le silence (<i>sumauna</i>)
	l’abandon des attachements (<i>saṅga tyāga</i>)
	la dévotion pour le maître (<i>guru-bhakti</i>)
	le pèlerinage (<i>tīrtha</i>)
	la pureté [interne] (<i>śuci</i>)

On pourrait noter le fait que les listes sont quasiment identiques, mais le nombre d’éléments n’est pas porté de dix à douze sans raison. Les cinq premiers *yama* correspondent en effet aux cinq vœux de base pris par tout jaina. L’absence de la non-violence est tout à fait remarquable sous la plume d’un auteur jaina, elle qui est au cœur de cette religion. L’expression de la chasteté par Banārasīdās est aussi beaucoup plus concrète puisqu’il s’agit de s’éloigner des femmes, sinon de les rejeter (*vamana*). L’absence de possession (*aparigraha*) devient sous la plume d’un marchand l’absence d’accumulation de biens (*asaṁgraha*). Nous avons placé la conservation du sacrifice dans la liste

des *yama* en gardant un point d'interrogation sur cette notion même. Et par ailleurs, on peut se demander pourquoi un auteur jaina évoque le sacrifice (*homa*) et oublie la non-violence (*ahiṃsā*) ? Pourquoi, sinon pour dénoncer la violence du sacrifice ? Dans les *niyama*, on remarque aussi l'absence des vœux (*vrata*) pourtant au cœur de la Conduite droite jaina. Mais le plus intéressant est sans doute l'ajout du pèlerinage sous le terme « *tīrtha* » qui donne la première partie du nom des Tīrthaṅkara et rassure le lecteur sur la jainité du poème... Cette jainité se joue aussi dans la suite du texte dans laquelle Kṛṣṇa répond à Uddhava sur l'égalité d'âme (*samatā*), la tolérance (*titikṣā*), le bonheur du savant (*pañḍita ko sukha*) qui connaît le chemin de la délivrance de l'asservissement karmique (*bandha mokṣa jānai*) et le malheur de l'égaré (*mūḍha ko dukha*) qui confond le corps et les substances matérielles avec le soi (*dehādika nija mānai*). Enfin, ce texte, qui relate une discussion entre Uddhava et Kṛṣṇa (*Uddhava-Hari-saṃvāda*), Bānārasīdās la relate en langue vernaculaire (*bhāṣā kahata Bānārasī*), avec la grâce de son bon maître Bhānucandra (*Bhānu-suguru-parasāda*), celui-là même qui lui enseigne les notions de base de la doctrine jaina dans ses jeunes années (voir AK 176-177 ; 202 ; 218).

Un autre texte, précédant celui-ci dans l'ordre du BV, est pareillement construit sur le thème des questions-réponses. Mais ces *Praśnottaradohā* (« Couplets de questions-réponses ») de dix strophes ont plutôt la forme de devinettes qu'un maître pose à son disciple, et non l'inverse. La strophe 5, qui est une question, contient par exemple l'interjection « *bhalā !* » « eh bien ! » montrant la familiarité de l'interviewer avec l'interviewé qui, au contraire, s'applique de son mieux à répondre. Les deux premières strophes par exemple sont ainsi construites :

praśna – kauna bastu vapu māhiṃ hai, kahāṃ āvai kahāṃ jāya /

jñāna-prakāśa kahā lakhai, kauna ṭhaura ṭhaharāya // 1 //

uttara – cidānanda vapu māhiṃ hai, bhrama mahiṃ āvai jāya /

jñāna prakāṣa āpā lakhai, āpa māhiṃ ṭhaharāya // 2 //

Questions : Quelle chose est à l'intérieur du corps ? Qu'est-ce qu'aller ici ou là ? Comment voir la lumière de la connaissance ? Dans quel lieu s'établir ?

Réponses : c'est l'être suprême qui est dans le corps ; dans l'errance, on va et on vient ; le soi perçoit clairement la connaissance ; c'est dans le soi qu'il faut s'établir.

À côté des tracts de propagande et des pamphlets polémiques, il est intéressant de se pencher sur le choix des œuvres traduites car c'est aussi un bon moyen de goûter le climat intellectuel de l'époque. Les traductions disent beaucoup des lectures que pouvaient avoir les ādhyātmika et quels auteurs classiques étaient le plus souvent retenus. Elles en disent long aussi sur le niveau de connaissance des langues. Les traductions que nous allons évoquer sont toujours des traductions de

langues classiques, sanskrit ou prakrit, vers une langue vernaculaire (*bhāṣā*) de la région à laquelle appartient le traducteur. Dans le cas de l'Ādhyātma, qui est un mouvement assez limité géographiquement, ces traductions se faisaient généralement dans la brajbhāṣā d'Agra ou dans la dhūṇḍhārī de Jaipur. Les traducteurs devaient donc maîtriser parfaitement ces langues « de réception », avoir des qualités littéraires solides, et connaître bien les langues « d'émission », ces langues savantes inaccessibles à la majorité des laïcs.

Le terme de « traduction » recouvre plusieurs types de textes. La traduction telle que nous la pratiquons aujourd'hui, en respectant la lettre du texte, en tâchant de garder le contact le plus étroit possible avec le texte, en laissant parler le texte original au lieu de démontrer ses propres facultés littéraires, cette forme est inexistante à l'époque. On distingue plutôt deux formes de traductions¹²¹ : la traduction glosée qui s'attache à faire comprendre le texte aux plus démunis intellectuellement, c'est-à-dire les traductions de type « *bālabodha* », « éveil des simples », en direction, comme dirait Banārasīdās, des « *alpamati* », des « faibles d'esprit ». L'autre forme de traduction est plutôt une « réécriture » : le traducteur reprend le titre de l'œuvre, le découpage du texte, les thèmes abordés, mais laisse aller sa plume et sa verve poétique pour composer un nouveau texte, éloigné du premier. Le plus vibrant exemple de ce type de traduction est bien sûr le *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās. Le cas *Samayasāra* est particulièrement intéressant – sans doute est-ce la raison pour laquelle il est au cœur du présent travail – car il permet d'illustrer parfaitement toutes les formes de transmission d'un texte classique. Kundakunda rédige en prakrit, une langue difficile, même finalement aux maîtres ès sanskrit puisque l'on donne généralement la « *chāyā* » sanskrite d'un texte prakrit, cette « ombre » qui donne l'équivalent sanskrit d'une langue dans laquelle une forme nominale peut désigner, par le truchement des transformations morphologiques, plusieurs termes sanskrits. On peut aussi se demander dans quelle mesure la *chāyā* n'est pas déjà une forme de traduction, purement mot à mot, qui permet la transmission d'un texte à une communauté de savants, par exemple brahmaniques, qui ont appris le sanskrit mais dont les connaissances en prakrit ne sont pas assez fortes pour lire le texte directement dans cette langue. Amṛtacandra s'est donc occupé de faire passer le texte prakrit de Kundakunda dans la langue

¹²¹ John Cort a travaillé sur la question de la traduction dans les cercles ādhyātmika. Il a bien voulu nous envoyer son article avant publication et nous l'en remercions. Nous renvoyons donc à « Making it Vernacular in Agra: the Practice of Translation by Seventeenth-century Digambar Jains », in *Tellings and Texts: Singing, Story-telling and Performance in North India*, édité par Francesca Orsini, à paraître. Le titre même de son article évoque déjà le fait que les traducteurs « rendent en langues vernaculaires » les textes savants plus que les « traduisent » dans l'acception littéraire du terme. Pour dégager les différents types de traductions, Cort suit A. K. Ramanujan pour distinguer les traductions « iconic, indexical, symbolic », allant du plus près du texte original au plus éloigné.

connue de tous les savants du sous-continent indien, le sanskrit. Nous rappellerons qu'il donna un commentaire en prose, le *Tātparyavṛtti*, à l'intérieur duquel il plaça des strophes versifiées qui ont donné un texte indépendant, le *Samayasāra-kalaśa*. Ces *kalaśa* ont été « traduits » par Rājamalla en dhūṇḍhārī, dans la langue vernaculaire de Jaipur, sous la première forme que nous évoquions, celle du « *bālabodha* ». Banārasīdās s'est ensuite emparé de ce *bālabodha* pour réécrire librement le *Samayasāra*, toujours dans une langue vernaculaire, la brajbhāṣā d'Agra, seconde forme de traduction évoquée. Le *Samayasāra-nāṭaka* est-il une traduction ? Dans un sens oui en ce qu'il transmet un texte et ses thèmes à un public incapable de lire l'original, bien qu'il ne garde finalement que l'ossature de cet original pour réécrire entièrement les strophes à sa façon. Plus qu'une traduction, il pourrait s'agir d'une « rénovation » : l'architecte garde la façade sur la rue mais transforme l'intérieur et met les pièces aux nouvelles normes. Ces nouvelles normes, ce sont par exemple la métrique, l'usage des *dohā*, des *caupāī*, des *sorathā ikatīsā* au lieu des *gāthā* du prakrit, des *śloka* du sanskrit ; c'est aussi l'usage de la rime et d'un style plus enlevé et peut-être plus immédiat que les lourdeurs savantes et raffinées de la poétique sanskrite. Traduire, c'est transmettre, et transmettre, c'est aussi mettre au goût du jour pour rendre un texte attrayant. Si l'on en croit Banārasīdās, ce n'est pas pour ses connaissances en prakrit ou en sanskrit qu'il a été choisi par les membres de l'Ādhyātma pour réaliser une traduction du *Samayasāra* mais bien pour ses qualités littéraires, sa capacité à produire un « beau » texte, dans un souci plus esthétique que philologique. Car le *Samayasāra*, en tant que texte savant, avait déjà été transmis en vernaculaire par Rājamalla. La chaîne prakrit-sanskrit-vernaculaire était déjà bouclée, ce qui fait du *Samayasāra-nāṭaka* un exemple tout à fait particulier de traduction.

Pour s'en convaincre, il faut regarder le travail d'un autre grand traducteur de l'époque, Hemarāj Pāṇḍe, disciple de Rūpacand Pāṇḍe¹²², marchand jaina de la caste des Agravāl d'Agra, une des figures qui s'imposeront dans le paysage ādhyātmika après la mort de Banārasīdās. Hemarāj a réalisé en 1653 une traduction commentée à l'usage du grand public, une *Bālabodha-bhāṣā-ṭīkā*, du *Pravacanasāra* de Kundakunda. À la fin de son texte, il annonce avoir réalisé ce travail à l'invitation de Kuṃvarapāl, mais il place surtout son travail en comparaison avec celui de Rājamalla et non de Banārasīdās : « Jadis, Rājamalla avait réalisé une traduction en langue

¹²² Selon P. S. Jaini, « Jain Secatrian Debates », p. 31, qui renvoie à Premī, introduction à l'AK, p. 108. Sur Hemarāj, voir aussi Kāstūrcand Kāślīvāl, *Kavivar Bulākhīcand, Bulākīdās, evaṃ Hemarāj*, Jaipur, Mahāvīra Grantha Academy, 1983.

vernaculaire du *Samayasāra* et en avait dégagé l'essence. Aujourd'hui, cette traduction en langue vernaculaire du *Pravacanasāra* fera croître la religion jaina dans toutes ses branches »¹²³.

Hemarāj a « rendu en vernaculaire », comme dit John Cort, le troisième volet du « *Prābhṛta-traya* » de Kundakunda, le *Pañcāstikāyasāra*, mais aussi des textes philosophiques de la lignée qui nous occupe : le *Paramātmaprakāśa* de Yogīndu et le *Gommaṭasāra-Karmakāṇḍa* de Nemicandra. Il réalisa ces « bhāṣā » avec l'aide de son maître Rūpacand Pāṇḍe, une figure totalement centrale pour le groupe ādhyātmika, ce genre de maître qui ne laisse aucun écrit mais dont l'œuvre transparaît à travers l'œuvre de ses disciples. Le travail de Hemarāj s'est donc concentré sur la littérature philosophique digambara, à la fois « technique » avec le *Karmakāṇḍa*, et « mystique » avec le *Paramātmaprakāśa*. L'œuvre de Kundakunda a retenu particulièrement son attention et l'on voit bien que ce philosophe était au cœur des réflexions de l'Ādhyātma. Il a voulu transmettre les œuvres majeures qui n'avaient pas encore été rendues en vernaculaire afin de compléter le travail entamé par Rājamalla un siècle plus tôt. On remarque aussi, avec P. S. Jaini¹²⁴, que l'attention est portée par ces savants sur une littérature d'abord réservée aux moines qu'ils vont transmettre, par leur travail de traduction, à un public laïc.

Mais Hemarāj, comme Banārasīdās d'ailleurs, n'a pas travaillé uniquement sur des textes philosophiques puisqu'il est le traducteur d'un hymne célèbre, le *Bhaktāmara-stotra*. Sa traduction sert de référence dans les recueils liturgiques encore aujourd'hui¹²⁵. Nous avons vu (cf. *supra*, Partie 2 § 1.1) que Banārasīdās avait quant à lui travaillé à la traduction du *Kalyāṇamandira-stotra*, un poème sanskrit composé par Kumudacandra dans la première moitié du XII^e siècle en hommage au Tīrthaṅkara Pārśvanātha¹²⁶, divinité tutélaire de Banārasīdās, du *Jinasahasranāma* et de la *Sūktamuktāvalī*. Simplement à travers leurs travaux de traduction, Hemarāj et Banārasīdās

¹²³ *Bālabodha yaha kīnī jaise / so tume sunahu kahūṃ mai taisi // nagara Āgare maiṃ hitakārī / Kuṃvarapāla gyātā avikārī // (...) yaha vicāra mana maiṃ tina rākhī, Pāṇḍe Hemarāja sauṃ bhākhī / āgaiṃ Rājamalla naiṃ kīnī, Samayasāra-bhāṣā rasa līnī / aba jo Pravacana kī hvai bhākhā, Jinadharma vadhai bahusākhā //* (*Pravacanasāra*, p. 146, cité par Jaini, « Jain Sectarian Debates », p. 31). Cette praśasti est notée, avec quelques variantes morphologiques, par Walther Schubring, *Die Jaina-Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek : Neuerwerbungen seit 1891*, Leipzig, 1944, p. 343, MSS n° 691 daté 1653.

¹²⁴ « Some Digambara paṇḍits sought spiritual awakening in the study of the core texts of Jain spirituality (*adhyātma*), notably the *Samayasāra* and the *Pavayaṇasāra* (*Pravacanasāra*) of Kundakunda, Prakrit texts written primarily for the benefit of mendicants. » (P. S. Jaini, « Jain Sectarian Debates », p. 27).

¹²⁵ Sa traduction est incluse notamment dans le *Jñānapīṭha Pūjāñjali* (ed. Upādhye, Sāstrī) p. 480-488.

¹²⁶ Le texte de Kumudacandra est aussi collecté dans le *Jñānapīṭha Pūjāñjali*, p. 451-459. Voir l'étude de Luigi Pio Tessitori, « *Paramajotistotra* : An Old Braja Metrical Version of Siddhasenadivākara's *Kalyāṇamandirastotra* », rééditée dans les *Studi giainici*, Udine, 2000, p. 307-316.

montrent combien l'époque est à la croisée des chemins entre la religion conventionnelle, ritualisée, dévotionnelle, et la religion intériorisée, philosophique, absolue. Ces traductions montrent aussi combien la tradition jaina est bien vivante et combien les textes anciens sont porteurs d'une véritable actualité pour la société jaina qui demande à ses poètes savants de leur « rendre » les traités philosophiques et les poèmes dévotionnels dans une langue accessible. En traduisant le *Bhaktāmara-stotra*, un hymne dévotionnel appris par les laïcs dès le plus jeune âge, chanté presque mécaniquement lors du rituel, Hemarāj montre l'importance que devait avoir le sens de ce texte pour la société qui ne se contente pas de vouloir réciter un texte sans en comprendre la portée. On voit bien le fort intérêt pour la connaissance de cette société jaina qui pousse ses poètes savants à leur transmettre les textes anciens de la plus belle manière. Car on note aussi dans ce processus que les traductions sont le plus souvent commanditées par l'entourage et ne sont pas des initiatives personnelles. On repère un personnage qui possède de solides connaissances dans les principes de la religion jaina, de bonnes bases en langues anciennes (prakrit et sanskrit), et une bonne plume en vernaculaire pour donner un texte compréhensible et attrayant. Les qualités poétiques sont particulièrement bienvenues lorsqu'il s'agit de traduire un texte dévotionnel rédigé pour être chanté. Nous n'aurons malheureusement pas le loisir dans l'espace de ce travail de se pencher sur la place de la musique dans l'imaginaire et les pratiques littéraires de l'époque, ce qui est pourtant une piste de travail intéressante. Nous nous contenterons de citer John Cort pour qui les compositions littéraires des ādhyātmika devaient être chantées lors des assemblées, que ce soient les poèmes dévotionnels ou les poèmes philosophiques¹²⁷.

2. Banārasīdās a-t-il des successeurs ?

Dans son introduction à l'édition du *Banārasīvilāsa*, Nāthūrām Premī rapporte des épisodes de la vie de Banārasīdās que ce dernier n'a pas exprimés dans l'*Ardhakathānaka* mais que l'on connaît par la voie des « rumeurs publiques » (*jana-śruti*) qui courent à son propos¹²⁸. Premī relève sept épisodes de cette « vie qui reste à dire » (*śeṣa-jīvana*) et qui concerne des anecdotes à propos de ses rencontres avec Shah Jahān (1), Jahāngīr (2), un cipaye de l'armée moghole (3), un ascète nommé

¹²⁷ « I think we can assume that these were composed and sung in the learned circles of Agra in a similar congregational, cooperative manner as the composition and study of his *Samaysār Nāṭak*. Many of them come with an indication of the *rāga* to which they were to be sung. » (J. Cort, « Making it Vernacular in Agra », *op. cit.*, à paraître). Le dernier texte compilé par Jagjīvan est un poème de Banārasīdās sur des thèmes philosophico-religieux composé pour être chanté sur les mélodies des *rāga* Malāra et Soraṭha.

¹²⁸ Premī, BV, introduction, p. 96 et suiv.

Bābā Śītaladās (4), deux moines digambara dans un temple d'Agra (5), et enfin avec le poète Tulsīdās (6). La septième histoire concerne la mort de Banārasīdās. Si le moment même de sa mort n'est pas connu (*avidita*), l'anecdote (*kiṃvadantī*, le « qu'en dira-t-on ») qui se rapporte au moment où son corps est en train de le quitter (*dehotsarga*) est parfaitement connue (*prasiddha*), affirme Premī avant de se lancer dans ce récit qu'il nous faut maintenant relater. On dit que Banārasīdās avait la gorge obstruée et qu'à cause de l'évolution de la maladie, il ne pouvait plus parler. Lorsqu'il était certain que sa fin était proche, il se mit en position de méditation (*dhyāna*). Les gens crurent qu'il ne lui restait plus qu'une heure ou deux. Au bout d'une ou deux heures, alors que Banārasīdās tenait toujours sa posture, les gens commencèrent à donner leur avis (*khyāla*). Les imbéciles (*mūrkhā-loga*) affirmèrent que sa vie (*prāṇa*) avait été synonyme d'attachement matériel (*māyā*) et qu'il avait été une épine (*aṭaka*) dans le pied de sa famille. Tant que les membres de sa famille ne l'entoureraient pas et que le ballot de ses richesses ne serait pas à côté de lui, il ne cesserait pas de vivre. Tout le monde approuva cette déclaration et personne n'émit d'opposition. Banārasīdās ne pouvait pas supporter les réflexions pleines d'égarement de ces gens. Il souhaita mettre fin à ces sottises. C'est pourquoi il demanda par un geste à ce qu'on lui apporte une feuille et un crayon. Les gens comprirent son geste avec beaucoup de difficulté. Lorsque la feuille et le crayon arrivèrent, il coucha sur le papier deux vers qu'il avait composés. En les lisant, les gens comprirent leur erreur et, reconnaissant au poète une âme religieuse et, quelque part, supérieurement savante, ils se plongèrent à nouveau dans leurs activités.

jñāna kutallā hātha, māri ari mohanā /
 pragatyo rūpa svarūpa, ananta su sohanā //
 jā parajai ko anta, satyakara mānanā /
 cale Banārasidāsa, phera nahim āvanā //

La connaissance est une main tranchante qui détruit l'ennemi, l'égarement.

La forme la plus manifeste est la véritable nature du soi, d'une beauté infinie.

Considérez la fin de cette quête comme accordant la vérité¹²⁹.

Banārasīdās s'en va, pour ne plus jamais revenir.

Banārasīdās meurt dans l'année 1643. Son ami Jagjīvan rassemble son œuvre l'année suivante, une œuvre dans le pur « style » des ādhyātmika d'Agra qui influencera des auteurs ultérieurs comme le poète Dyānatrāy (1676-1726), les intellectuels Daulatrām Kāslīvāl (1692-1772), Paṇḍit Ṭoḍaramal

¹²⁹ Jeu sur le mot « *kara* » qui, en tant que suffixe, signifie « ce qui donne », « ce qui procure » quelque chose, mais qui désigne aussi la « main » et renvoie à l'image de la « main tranchante » de la connaissance dans le premier pada.

(1720-1767), et la pensée de Kundakunda sur le soi se prolongera dans l'œuvre de Paṇḍit Daulatrām (1798-1866) et celle de Śrīmad Rājacandra (1867-1901). C'est à ces auteurs et à quelques-uns de leurs travaux qu'il nous faut désormais consacrer un peu de temps pour comprendre comment la pensée digambara sur l'absolu évolue jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

2.1 Dyānatrāy : les mathématiques de l'âme

Dyānatrāy est un poète digambara qui a écrit en brajbhāṣā¹³⁰. Il est né à Agra dans la caste des Agravāl, tout comme Banārasīdās. Comme la sienne, son œuvre poétique a été rassemblée après sa mort sous un titre du genre des « vilāsa », le *Dharmavilāsa*, en 1727, par Paṇḍit Jagatrāy. À l'inverse de Banārasīdās, il est issu d'une famille digambara, originaire de Lalpur au Madhya Pradesh, et n'a donc pas dû accomplir cette sorte de « conversion » vers l'idéologie digambara. Son grand-père se nommait Vīrdās et son père Śyāmdās, ce dernier mourut lorsque Dyānatrāy avait neuf ans. À l'âge de treize ans, il étudia la tradition digambara sous l'égide de deux maîtres, Paṇḍit Bihārīdās et Paṇḍit Mānasīmha. Il se maria à quinze ans, en 1691, et il eut sept fils et trois filles (l'histoire ne nous dit pas s'ils ont survécu à l'enfance). La tradition orale, rapportée par Phūlacandra Śāstrī et citée par John Cort, nous apprend que Dyānatrāy était devenu un fervent adepte de la déesse Padmāvatī pour satisfaire les désirs de son cœur. En retour de sa dévotion, la déesse lui apparut et lui demanda ce qu'il souhaitait. Le poète répondit qu'il ne voulait rien pour lui-même, mais qu'il souhaitait que tout le monde devienne jaina ! Dans sa sagesse, la déesse lui rétorqua qu'il n'était même pas dans le pouvoir des Jina de réaliser une telle chose... Dyānatrāy demanda alors à la déesse de lui donner l'inspiration nécessaire pour composer le *Carcā-śataka* (« Centurie des discussions »), son œuvre majeure.

Dyānatrāy vécut à Agra et à Delhi, deux grands centres politiques, économiques et religieux de l'Inde moghole, où la tradition digambara était bien installée. Il y rencontra les cercles ādhyātmika où il vit sans doute arriver deux jeunes talents qui deviendront des figures importantes du mouvement, Bhūdardās et Daulatrām Kāślīvāl. On sait peu de choses du premier, sinon qu'il est

¹³⁰ Les informations biographiques sur Dyānatrāy sont reprises de John Cort, « Dyānatrāy : An Eighteenth Century Digambara Mystical Poet », in *Essays in Jaina Philosophy and Religion*, Warsaw, 2002 (rééd. Delhi, 2003), qu'il a lui-même compilées d'après Puṣpalatā Jain, *Madhyakālīn Hindī Jain Kāvya meṃ Rahasyabhāvanā*, Nagpur, 1984 ; Rāmakānt Jain, *Hindī Bhāratī ke kuch Jain Sāhityakār*, 1995 ; Vidyāvatī Jain, « Pratāvnā », in *Adhyātmāpad parījāt*, Varanasi, 1996 ; Kastūrcand Kāślīvāl, *Hindī Pad Saṅgrah*, Jaipur, 1965 ; Āditya Pracaṇḍiya, *Jain Hindī Pūjā Kāvya*, Aligarh, 1987 ; Paramānand Śāstrī « Kavivar Dyānatrāy », *Anekānt*, 11/4-5, 1952, p. 193-199. Nous avons ajouté des éléments grâce à l'édition du *Carcā-śataka* par Nāthūrām Premī, Mumbai, 1913.

l'auteur d'un poème didactique, le *Jaina-śataka* (« Centurie jaina »), d'un récit mythologique autour du vingt-troisième Tīrthaṅkara, le *Pārśvapurāṇā*, et de poèmes rassemblés sous le titre générique de *Pada-saṃgraha*, dans lequel on trouve des compositions poétiques chantées lors des cérémonies dévotionnelles¹³¹. Il serait aussi l'auteur¹³² d'un *Carcā-samādhāna* (« Anthologie des discussions ») qui fait écho au *Carcā-śataka*. Quant au second, nous allons nous attarder sur lui dans le chapitre suivant.

John Cort signale quatre courants d'influence qui ont pu marquer le style de Dyānatrāy. Le premier est la « tradition mystique digambara » portée par la pensée kundakundienne. Dyānatrāy retient particulièrement la théorie de la connaissance par discrimination (*bheda-jñāna*) qui invite à séparer la sphère du soi et la sphère du non-soi, à identifier son être avec le soi et rien d'autre. La deuxième source d'influence est la tradition liturgique digambara qui l'a poussé à rédiger l'ensemble de ses « poèmes à pūjā », dont le plus célèbre chante les divinités, les Écritures et les maîtres (*Deva-śāstra-guru-pūjā*)¹³³. La troisième source est la poésie dévotionnelle jaina, comme le *Bhaktāmara-stotra* de Mānataṅga, sans doute le plus célèbre poème dévotionnel jaina, dont Cort trouve des traces dans la *Deva-śāstra-guru-pūjā*. Le quatrième courant est la littérature des sant, ces poètes qui rédigèrent des textes en brajbhāṣā inspirés par l'image d'une divinité (*saguṇa*) ou au contraire par la divinité sans forme, sans attribut (*nirguṇa*), invitant l'auditeur et le lecteur à une intériorisation des principes religieux. Cort dit bien que les deux styles ont influencé Dyānatrāy qui a composé à la fois une littérature de pūjā louant les qualités d'une image, les attributs d'une divinité, les vertus d'un maître, etc., mais aussi des textes invitant à se détacher petit à petit de ses signes extérieurs pour comprendre la véritable nature du soi et entrevoir l'identification de son être avec le soi. Dyānatrāy, plus encore que Banārasīdās, est un parfait exemple de cet équilibre entre le point de vue conventionnel qui pousse les dévots à chanter les vertus d'un dieu et le point de vue absolu qui cherche l'essence même du soi sans s'occuper des divers attributs extérieurs¹³⁴.

¹³¹ La référence sur Bhūdardās est la biographie de Narendrakumār Jain Śāstrī, *Mahākavi Bhūdardās : Ek Samālocanātmak Adhyayan*, Ajmer, 1997 (non vue).

¹³² Hukamacand Bhārilla dit avoir vu un manuscrit de ce texte dans la bibliothèque d'un temple terāpanthī à Jaipur (*Paṇḍit Ṭoḍaramal*, p. 43). Il donne aussi le fac-similé d'un manuscrit conservé dans un temple digambara à Aliganj qui a pour titre *Carcā-saṃgraha* (« Compendium des discussions »). Les groupes ādhyātmika se définissant entre autres par ce terme de *carcā*, on peut y voir la marque d'un genre littéraire identitaire.

¹³³ Le poème est traduit en anglais par J. Cort dans une élégante versification (« Dyānatrāy », *op. cit.*, p. 284-290).

¹³⁴ « In some poems he is more of a *saguṇ* poet, in others more a *nirguṇ* poet, and both fit together seamlessly in his total oeuvre » (Cort, *op. cit.*, p. 283). À sa traduction de la *Deva-śāstra-guru-pūjā*, Cort ajoute la traduction de

Son rapprochement avec les groupes ādhyātmika n'a donc pas empêché Dyānatrāy d'écrire de nombreux « poèmes à pūjā » chantés lors des rituels. Il est significatif de trouver dans un recueil de poésie dévotionnelle très utilisé dans les milieux digambara, la *Jñānapīṭha Pūjāñjali* éditée par deux grands savants digambara, A. N. Upadhye et Phūlacandra Śāstrī, pas moins de treize poèmes de Dyānatrāy : Prière aux divinités, aux Écritures et aux maîtres (*Deva-śāstra-guru-pūjā*, p. 125), Prière à vingt Tīrthaṅkara (*Bīsa-Tīrthaṅkara-pūjā*, p. 139), Prière aux seize contemplations¹³⁵ (*Solaha-kāraṇa-pūjā*, p. 268), Prière aux cinq monts Meru¹³⁶ (*Pañca-Meru-pūjā*, p. 272), Prière aux dix signes de la religion¹³⁷ (*Daśa-lakṣaṇa-dharma-pūjā*, p. 277), Prière au triple Joyau (*Ratnatraya-pūjā*, p. 284), Hommage à Svayaṃbhū (*Svayaṃbhū-stotra*, p. 294), Prière à Sarasvatī (*Sarasvatī-pūjā*, p. 297), Prière à l'île-continent de Nandīśvara (*Nandīśvara-dvīpa-pūjā*, p. 366), Prière au domaine de la Réalisation (*Nirvāṇakṣetra-pūjā*, p. 375), Hommage à Mahāvīra (*Vardhamāna-Jina kī āratī*, p. 503), Hommage aux cinq Parameṣṭhi (*Pañca-Parameṣṭhi kī āratī*, p. 504).

Rassemblée dans le *Dharmavilāsa* ou éditée dans des recueils de pūjā, la poésie dévotionnelle de Dyānatrāy reste finalement ce que la postérité a préféré retenir de son œuvre. Il est vrai que Dyānatrāy a un vrai talent de poète et que ses hymnes sont très bien équilibrés et conviennent particulièrement bien à l'exercice du chant. À côté de ses poèmes, il rédigea – avec l'aide de la déesse Padmāvatī... – un texte théorique sur les principes jaina. Il donna à ce texte le titre de *Carcā-śataka* (« Centurie des discussions », ci-après CŚ), où le terme « *carcā* » rappelle évidemment la terminologie avec laquelle se désignent les groupes de réflexion ādhyātmika. Le texte mérite donc toute notre attention.

cinq poèmes d'inspiration plus « nirguṇa » : *Guru samān dātā nahīm koī, Ātamrūp anupam hai, Ātam anubhav karnā re bhāī, Kar kar ātamhit re prāṇī, Ab ham amar bhave na mareṅge* (graphie des titres respectée).

¹³⁵ La dernière strophe (« *ehī solaha bhāvanā* ») renvoie bien aux seize « contemplations » (*bhāvanā*) prescrites pour les jaina (voir Williams, *Jaina Yoga*, p. 245).

¹³⁶ Au centre du Jambūdvīpa, l'île représentant la terre habitée, le mont Meru est la plus haute montagne de la géographie jaina (et plus largement indienne). D'autres « secteurs » de la cosmologie jaina accueillent des monts Meru, deux dans le Dhātākīkhaṇḍa et deux sur le Puṣkaravaradvīpa (voir JSK, entrée 'Sumeru', vol. 4 p. 436 et Glasenapp, *Jainism*, p. 253).

¹³⁷ La liste des dix « essentiels » (*sāra*) de la religion donnée par Dyānatrāy contient l'indulgence (*kṣamā*), la compassion (*mārdava*), la noblesse (*āryā*), la vérité (*satya*), la pureté (*śuddhatā*), le contrôle de soi (*saṃyama*), l'ascétisme (*tapas*), le renoncement (*tyāga*), la pauvreté (*ākīṃcanya*) et la chasteté (*bhrahmacarya*).

Le CS est un poème de 103 strophes¹³⁸ en brajbhāṣā composé majoritairement en mètre *chappaya* et *savaiyā ikatīsā*, avec quelques compositions plus poétiques en mètre *kavitta* de 31 mātrā. Le mètre *chappaya* est majoritaire dans la première moitié du texte, jusqu'à la strophe 62, après laquelle le mètre *savaiyā ikatīsā* est le plus utilisé. Ces mètres sont les plus longs de la poétique en langues néo-indiennes et permettent au poète, plus qu'un apprentissage facile de la strophe, de développer de façon conséquente le thème abordé dans la strophe.

Le CS traite en grande partie de l'âme (*jīva*) et de son cheminement à travers les trois mondes vers une possible libération. Il repose en partie sur trois grands axes : la théorie du karman, l'usage des *guṇasthāna* et la cosmologie. Le coup de maître de Dyānatrāy est d'avoir réussi – au prix peut-être d'une compréhension immédiate du propos – à articuler les trois axes dans le détail. Son ambition semble avoir été de dresser un panorama de l'ensemble des théories jaina de la libération. Or le jainisme a particulièrement nommé, dénombré et classifié les éléments constitutifs de sa doctrine. Le texte revendique sa « jainité », si l'on peut dire, dès la strophe d'introduction¹³⁹ qui vient apposer un « sceau jaina », une revendication identitaire en nommant les éléments de doctrine les plus significatifs comme la différence entre le monde (*loka*) et l'au-delà du monde (*aloka*), les six substances (*dravya*) associées aux qualités (*guṇa*) et aux modes (*paryāya*), la poussière du karman qui obstrue le soi suprême (ici *mahātman* au lieu des habituels *paramātman* ou *adhyātman*), les cinq êtres suprêmes (*parameṣṭhi*) et la triple vigilance de la pensée, de la parole et du corps (*mana vacana kāya*). Nous sommes bien en terre jaina. Un peu plus loin, la strophe 31 énonce aussi les essentiels de la foi jaina sous la forme d'une liste que nous développons¹⁴⁰ :

- Les trois temps (*kāla*) : passé (*bhūta*), présent (*vartamāna*), futur (*bhaviṣyat*).
- Les six substances (*dravya*) : l'âme (*jīva*), la matière (*pudgala*), le mouvement (*dharma*), le repos (*adharma*), l'espace (*ākāśa*), le temps (*kāla*).

¹³⁸ Le texte a été édité en 1913 par Nāthūrām Premī (Bambaī : Mahilā Jain Samāj) avec une traduction commentée en hindi, utile pour délayer certaines strophes rédigés d'une façon fort concise où le poète exprime des éléments censés être connus de ses lecteurs.

¹³⁹ *jaya saravagya aloka loka ika uḍuvata dekhaiṃ / hastāmala jyauṃ hāthālīka jyauṃ, sarava visekhaim // chahom darava guna paraja, kāla traya vartamāna sama / darpaṇa jema prakāsa, nāsa mala karma mahātama // parameṣṭhi pāñcauṃ vighanahara, maṅgalakārī loka maiṃ / mana vacana kāya sira lāya bhuvī, ānanda sau dyaum dhoka maiṃ // CS_1 //*

¹⁴⁰ Nous développons avec l'aide de la traduction commentée de N. Premī et avec le lexique de N. Balbir et J.-P. Osier en annexe à leur traduction de Nāgadeva, *Le Défaite d'Amour*, Paris, Cerf, 2004.

- Les sept principes (*tattva*) : le soi (*jīva*), le non-soi (*ajīva*), l'influx karmique (*āsrava*), l'asservissement (*bandha*), l'arrêt du flot karmique (*saṃvara*), l'élimination du karman (*nirjarā*), la délivrance (*mokṣa*).
- Les neuf catégories (*padārtha*) : les sept *tattva* et les karman favorables (*puṇya*) et défavorables (*pāpa*).
- Les six corps constitutifs (*kāya*) : la terre (*pṛthvī*), l'eau (*apa*), le feu (*tejas*), le vent (*vāyu*), les plantes (*vanaspati*), les êtres mobiles (*trasa*).
- Les cinq éléments constitutifs (*astikāya*) : les six *dravya* moins le temps (*kāla*).
- Les huit grandes catégories de karman : d'obstruction de la connaissance (*jñānāvaraṇa*), d'obstruction de la perception (*darśanāvaraṇa*), de sensation (*vedanīya*), d'égarement (*mohanīya*), de temps de vie (*āyus*), d'individualité (*nāma*), de rang social (*gotra*) et d'entrave (*antarāya*).
- Les huit qualités (*guṇa*) opposées aux transgressions de l'orthodoxie¹⁴¹ : l'absence de doute (*niḥśaṅkā*), l'absence de désir (*niḥkāṅkṣā*), l'absence de questionnement (*nirvicikitsitā*), la croyance non égarée (*amūḍhadṛṣṭī*), la dissimulation (*upagūhana*), l'instrument de la permanence (*sthiti-karaṇa*), l'affection (*vātsalya*), la révélation (*prabhāvanā*).
- Les six teintes de l'âme (*leśyā*) : noir (*kṛṣṇa*), bleu (*nīla*), gris (*kāpota*), jaune (*pīta*), rouge (*padma*), blanc (*śukla*).
- Les cinq grands vœux (*vrata*) : s'abstenir de faire violence aux êtres vivants (*ahiṃsā*), dire la vérité (*satya*), s'abstenir de voler (*asteya*), être chaste (*brahma*) et s'abstenir d'attachement (*aparigraha*).
- Les cinq retenues (*samiti*) : dans la marche (*īryā*), la parole (*bhāṣā*), la collecte des aumônes (*eṣaṇā*), l'emploi des ustensiles (*ādānanikṣepa*), la manière de s'acquitter de ses besoins naturels (*utsarga*).
- Les cinq étapes de la conduite (*carita*) : l'équanimité (*sāmāyika*), le changement par l'ordination (*chedopasthāpanā*), le changement par la purification (*parihāraśuddhi*), le changement par subtilisation des passions (*sūkṣmasāmparāya*), le changement parachevé (*yathākhyāta*).
- Les cinq destinées (*gati*) : infernale (*naraka*), divine (*deva*), humaine (*manuṣya*), animale (*tiryāṇca*), délivrée (*mokṣa*).

¹⁴¹ Voir notamment sur ce point le paragraphe intitulé « The 'limbs' of Samyaktarṣana » par P. S. Jaini, *Jaina Path of Purification*, p. 151-154.

- Les cinq connaissances (*jñāna*) : représentative (*mati*), par transmission orale (*śruta*), transcendante (*avadhi*), des pensées d'autrui (*manahparyāya*), omnisciente (*kevala*).

« Celui qui a foi dans ces principes est sur le chemin de l'orthodoxie jaina, et donc proche d'être un délivré (*mukta*) », ajoute Dyānatrāy en conclusion de sa liste¹⁴². On note d'ailleurs que l'on n'a pas besoin de croire aux *guṇasthāna* pour être un bon jaina... La liste ne les mentionne pas alors que le texte est largement centré sur cette question. Dyānatrāy fait en effet référence aux *guṇasthāna* d'un bout à l'autre du texte (11, 13, 27, 37, 51-55, 73-85). Il va jusqu'à s'interroger sur la destination de l'âme une fois le 14^e échelon franchi : « Je salue celui qui, ayant dépassé le quatorzième échelon, suit le chemin de la béatitude, qui ne connaît ni l'âge ni la mort »¹⁴³. Il détaille le mécanisme karmique – l'influx karmique (*āsrava*), l'asservissement (*bandha*) et la manifestation (*udaya*) des karman de temps de vie (*āyus-karman*) – qui se joue à cet échelon. On peut d'ailleurs s'étonner qu'il s'attarde autant sur cet échelon, n'étant pas, en tant que laïc, un client potentiel au-delà du 5^e échelon des *guṇasthāna*. Il explore pourtant dans le détail l'articulation qui existe entre les catégories karmiques (*prakṛti*) et les *guṇasthāna* à chaque échelon, desquels tombent certaines de ces catégories décrites par Dyānatrāy avec une précision scientifique (13-19 ; 22-23 ; 57-60 ; 67). Son développement autour des karman est un peu dans le désordre, puisqu'il énonce d'abord, dans son obsession pour les chiffres, le nombre de catégories karmiques et leur interaction avec les *guṇasthāna* (20), avant d'exprimer clairement chacune des huit grandes catégories (24). Les 148 sous-espèces de karman sont totalement décortiquées, dans des successions de chiffres. Parfois, Dyānatrāy revient aux basiques en expliquant de la plus simple des façons que l'asservissement, c'est la rencontre entre l'âme et le karman¹⁴⁴. L'obsession karmique et la précision dans la description des catégories de karman sont aussi un signe de l'air du temps. On retrouve ce trait dans le *Karmaprakṛti-vidhāna* de Banārasīdās. Comme ce dernier encore, Dyānatrāy mentionne les quatorze investigations (*mārgaṇā*) en donnant simplement leur nom¹⁴⁵, sans entrer dans le détail

¹⁴² *tihūṃ kāla ṣaṭa daraba, padāratha nava tume bhākhai / sāta tattva pañcāstikāya, ṣaṭa-kāyika rākhe // āṭha karma guṇa āṭha, bheda lesyā ṣaṭa jānai / pañca pañca vrata samiti, carita gati gyāna bakhānai // saradhai pratīta rudhi mana dharai, mukati-mūla samakita yahī / pada namaṃ jora kara sīsa dhara, dhana sarvaga iha vidhi kahī //* CŚ_31 //

¹⁴³ *vandaṃ ika caudasa thāna taji, ajara amara siva-pada varai* (CŚ_82).

¹⁴⁴ *jīva karma mili bandha* (CŚ 35).

¹⁴⁵ *jīva samāsa parajāpata mana vaca svāsa, indrī-kāya māhiṃ āva gati maiṃ bakhānie / kāya-bala joga māhiṃ indrī pāñca gyāna māhiṃ, āhāra parigraha e lobha maiṃ pravānie // krodha māhiṃ bhaya aru veda māhiṃ maithuna*

décrit par les grands corpus sur la théorie du karman et notamment par Nemicandra dans le *Gommaṭasāra*.

Les textes de la période sont profondément marqués par le *Gommaṭasāra* dont l'impact sur les auteurs des XVII^e et XVIII^e siècles est inestimable. On note tout de même ici une certaine dégénérescence dans cette obsession classificatoire, mathématique, vidée en quelque sorte de la substance des *guṇasthāna* qui sont d'abord des degrés guidant la conduite à tenir (*carita*). Sur les karman défavorables (*pāpa-prakṛti*, 29), Dyānatrāy donne le détail chiffré des cent catégories, et seul le dernier pāda invite à connaître ce qu'est la vraie religion une fois que ces catégories sont abandonnées¹⁴⁶. De même pour les karman favorables (*puṇya-prakṛti*, 30), Dyānatrāy donne le détail des soixante-neuf catégories karmiques. À ce moment précis, on note un virage complet dans la tradition que nous étudions car Dyānatrāy se sépare totalement de la pensée kundakundienne en rendant hommage aux catégories de karman favorables, parce qu'elles sont celles des Tīrthaṅkara et qu'elles détruisent les catégories de karman défavorables¹⁴⁷. Si Dyānatrāy est stratège en se servant des unes pour se débarrasser des autres, il aura oublié une chose importante, la grande leçon kundakundienne : les karman favorables asservissent tout autant que les karman défavorables ! La strophe 45, par exemple, fait la différence entre les points de vue (*naya*) en évoquant la couleur associée aux 24 Tīrthaṅkara : « (...) la couleur de ces seize [Tīrthaṅkara] est l'or. Cet hymne au corps [des Tīrthaṅkara] est conventionnel. D'un point de vue absolu, ils sont associés à l'absence de forme, à la conscience, à la pureté, à la croyance, la connaissance et la conduite [droites] »¹⁴⁸. Là encore Dyānatrāy s'éloigne de Kundakunda pour qui le Triple joyau est aussi du côté conventionnel.

C'est pour cette raison que Dyānatrāy est intéressant à étudier dans la lignée de nos auteurs. Banārasīdās était à la croisée des chemins car la pensée du *Samayasāra* sur le soi venait y rencontrer la pensée du *Gommaṭasāra* sur les échelles de perfection. Si la pensée kundakundienne, mise à mal par les attaques des moines śvetāmbara, reste une source d'inspiration de base pour les poètes laïcs digambara, elle régresse légèrement à ce moment de l'histoire (fin XVII^e début XVIII^e siècle) où le *Gommaṭasāra* redécouvert trouvera un très fort écho, chez Dyānatrāy comme chez

*hai, gyāna gyāna māhiṃ darśa darśa māhiṃ jānie / pāñcauṃ parūpanā e caudaha maiṃ garbhita haiṃ,
gunathāna māraganā doya bheda māṇie // CŚ_47 //*

¹⁴⁶ *pāpa prakṛti sau bheda tyāgi dharma jānie* (CŚ 29).

¹⁴⁷ (...) *ātapa, udyota, paraghāta, susvara, subhaga, ādeya, tīrthaṅkara kauṃ bandaṃ agha nāsa hai* (CŚ 30). On note l'utilisation du terme *agha* 'sinful' (MW) à la place de *pāpa* pourtant bien attesté dans la strophe précédente.

¹⁴⁸ (...) *vā [Tīrthaṅkara] kī solai kañcana varana, yaha vivahāra śarīra-thuti / nihacai arūpa cetana vimala, darasa-gyāna-cāritta juta* (CŚ 45).

Ṭoḍaramal par exemple. La pensée kundakundienne n'a pourtant pas dit son dernier mot puisqu'elle trouvera au XIX^e siècle une nouvelle place dans l'œuvre de Paṇḍit Daulatrām ou de Rājacandra, dans un juste équilibre entre les deux points de vue sur la réalité, qui délaisseront quelque peu les théories karmiques, rendues peu accessibles au grand public par son rapprochement avec la théorie des nombres. Car ce qui frappe à la lecture du CŚ, c'est la grande proportion de nombres exprimés dans quasiment chacune des strophes. On pourrait penser de prime abord à un texte mathématique tant chaque pada est constellé de chiffres. Cette précision mathématique rappelle d'ailleurs fortement l'exposé du *Gommaṭasāra*, auquel Dyānatrāy rend hommage¹⁴⁹.

Cette pensée du *Gommaṭasāra* vient donc inclure une fois de plus un peu de conventionnel dans la pensée kundakundienne sur l'absolu. Le texte commence d'ailleurs par un hymne (*stuti*) aux cinq types de personnages suprêmes (*Parameṣṭhi*), au Tīrthaṅkara Neminātha (sans doute pour son rapprochement avec Nemicandra, l'auteur du GS). Viennent ensuite un hymne fort intéressant autour des idoles de temples (*caityālaya pratimā*), puis un hymne aux Siddha, aux Ācārya, aux Upādhyāya, aux Sādhu, aux cinq catégories de maîtres, avec les Arhat, du *Namaskāra Mantra*. La troisième strophe¹⁵⁰ permet à Dyānatrāy de se démarquer de l'antiritualisme des groupes ādhyātmika en affirmant, pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté, qu'il salue les images « installées dans les temples », et pour qu'il n'y ait vraiment aucune ambiguïté, il donne le nombre précis de temples jaina et d'images installées dans les temples jaina des trois mondes : 85 657 481 temples dans lesquelles sont installées 9 255 327 945 images (soit une moyenne de trois images religieuses par temple) !

Les mathématiques et l'astronomie/astrologie affirment leur présence au fil de ce texte qui ne cesse de revenir à des considérations cosmologiques au milieu de développement sur les catégories karmiques. Cet intérêt pour la cosmologie est expliqué par le biais des destinées (*gati*). En effet, une âme peut renaître dans le monde des dieux, et il faut savoir quelles sont les épreuves karmiques qu'elle devra traverser – le but ultime (*paramārtha*) étant de ne plus renaître du tout. Dyānatrāy

¹⁴⁹ *vandaum Nemi-jinendra, namaum cauvīsa Jinesura / Mahāvīra vandāmi, vandi saba Siddha mahesura // suddha jīva praṇamāmi, pañca-pada praṇamaum sukha ati / Gomaṭasāra namāmi, Nemicanda ācāraja niti // jina siddha suddha akalaṅka-vara, guṇa-maṇī-bhūṣaṇa udavadhara / kahuṃ vīsa parūpana bhāva sauṃ, yaha maṅgala saba vi vighanahara // CŚ_46* // La strophe est placée en note par l'éditeur (p. 61) car elle n'apparaît pas dans toutes les copies manuscrites. Premī note aussi que le titre « *guṇamaṇibhūṣana* » était attribué au roi Camuṇḍarāya pour qui Nemicandra composa le GS (cf. *supra* Partie 2 § 2).

¹⁵⁰ *vandaum āṭha kirora, lākha chappana sattānu / sahasa cyāri sau asī, eka jina-mandira jānu // nava sauṃ paccisa kori, lākha trepana sattāisa / bandaum pratimā sarva, nau sau aḍatāliṣa // vyantara jotika agaṇita sakala, caityālaya pratimā namaum / ānandakāra dukhahāra saba, pheri nahīm bhavavana bhamaum // CŚ_3* //

revient donc souvent sur la notion de trois mondes (la strophe 50 est la plus significative) : le monde inférieur (*aholoka*, 51), le monde médian (*madhyaloka*, 52), le monde supérieur (*ūrdhvaloka*, 53). Dyānatrāy décrit souvent le monde des dieux, le monde supérieur, et donne par exemple la composition des armées d'Indra (54), en donnant, on l'imagine désormais, le nombre exact d'éléphants, de chevaux... Son goût pour les mathématiques et son souhait d'articuler les *guṇasthāna* avec l'ensemble des éléments déterminants de la doctrine comme les destinées (*gati*) l'amènent à évaluer le nombre de moines (*muni*) dans les trois mondes à partir du 6^e échelon des *guṇasthāna*, celui de la prise des vœux monastiques : 59 398 206 au 6^e échelon, 29 699 103 au 7^e échelon, 1196 du 8^e au 11^e échelon de l'*upaśamaśreṇī* (soit 299 par échelon), 2990 aux 8^e, 9^e, 10^e, 12^e, 14^e échelons de la *kṣapakaśreṇī* (soit 598 par échelon), 898 502 au 13^e échelon des *guṇasthāna*, soit un total de 89 999 997 religieux. Après avoir absolument tout dénombré, Dyānatrāy conclut, peut-être avec un brin d'ironie, en insistant sur le caractère « infini » (*ananta*) des éléments de l'édifice, en opposition, dans la théorie des nombres, aux deux autres catégories de nombre, les dénombrables (*saṃkhyāta*) et les indénombrables (*asaṃkhyāta*) :

jīva haiṃ ananta eka jīva ke ananta guṇa,
 eka guṇa ke asaṃkhyāta paradesa māṇie /
 eka paradesa meṃ ananta karma-varganā haiṃ,
 eka varganā ananta paramāṇu ṭhāṇie //
 anu maiṃ ananta guṇa eka guṇa maiṃ ananta,
 parajāya ekakai ananta bheda jāṇie /
 tinitaiṃ hue ananta tātaiṃ hoṃhiṅge ananta,
 saba jānai samai māhiṃ deva so bakhāṇie // CŚ_102 //

Les âmes sont infinies ; une âme possède d'infinies qualités ; on considère qu'une qualité a d'indénombrables unités spatiales et que dans une unité spatiale on trouve une infinité de molécules karmiques ; dans une molécule réside une infinité d'atomes ; dans un atome, il y a des qualités infinies et dans une qualité il y des modes infinis que l'on connaît sous d'infinies catégories. Ce qui a été infini, restera infini. Celui qui connaît tout cela en un instant est appelé dieu.

Dans sa praśasti finale, Dyānatrāy avoue qu'il a voulu faire une sorte de résumé (*sāra*) de différents textes, un « barattage d'histoires » (*mathana kathana*), comme il dit, lucide sur le style de son texte, dans une dernière allitération. S'il ne cite pas nommément le mouvement Adhyātma, on peut lire dans ses dernières strophes que le mot *carcā* fait référence à ces groupes de « discussion », à ces assemblées où l'on venait écouter, parler et débattre des principes spirituels du jainisme.

caracā mukha saum bhanaiṃ, sunaiṃ prānī nahiṃ kānana /
 keī suni ghara jāhiṃ, nāhiṃ bhākhaiṃ phiri ānana //
 tini kau lakhi upagāra, sāra yaha sataka banāī /
 paḍhata sunata hvai buddha, suddha jinavānī gāī //
 isa maiṃ aneka siddhānta kauṃ, mathana kathana Dyānata kahā /
 saba māhiṃ jīva kau nāva hai, jīva-bhāva hama saradahā // CŚ_103 //

Les discussions sont prononcées oralement [dans les assemblées], elles ne tombent pas dans l'oreille de tout un chacun. Certains les ont entendues, rentrent chez eux et n'ouvrent plus la bouche. En voyant le bénéfice que pourrait leur apporter la quintessence [de ces discussions], cette centurie a été réalisée. En la lisant, en l'écoulant, on est éveillé. Les pures paroles des Jina¹⁵¹ y sont louées. Dans cette [centurie], Dyānatrāy a exprimé un mélange d'histoires sur la théorie relativiste¹⁵². Dans tous [ces textes] on trouve le nom de l'âme. J'ai foi dans l'existence de l'âme¹⁵³.

2.2 Paṇḍit Ṭoḍaramal : l'intellectuel du Terāpantha digambara

Paṇḍit Ṭoḍaramal (1720-1767) est souvent présenté comme un successeur direct de Banārasīdās et comme celui qui jeta les bases intellectuelles de la secte Terāpantha digambara. Son texte le plus célèbre est le *Mokṣamārgaparakāśaka* (« L'illuminateur du chemin de la délivrance », ci-après MP) dans lequel il revient, en prose ḍhūṇḍhārī, sur les grands thèmes de la littérature mystique (la véritable nature du soi, la réfutation des fausses doctrines, les deux points de vue philosophiques, etc.). Il est aussi l'auteur, comme on le verra, d'une œuvre de commentateur de traités en sanskrit et en prakrit, langues qu'il maîtrisait parfaitement, d'auteurs appartenant à la lignée qui nous occupe, parmi lesquels Nemicandra tient une place prépondérante.

En 1973, la figure du Paṇḍit Ṭoḍaramal a été précisée par le livre que lui a consacré Hukumacanda Bhārilla¹⁵⁴ dans lequel l'auteur situe les éléments de contextes socioreligieux, politiques et littéraires (p. 3-40) avant de donner les éléments biographiques qu'il a réussi à mettre au jour (p.

¹⁵¹ C'est-à-dire le jainisme le plus pur, par opposition à d'autres courants religieux.

¹⁵² Là encore Dyānatrāy définit le jainisme par sa doctrine relativiste (*anekāntavāda*) par rapport aux autres religions qui sont souvent des doctrines exclusivistes (*ekāntavāda*).

¹⁵³ Ce pronom à la première personne est une rareté et indique un élan « d'incarnation » au XVII^e siècle parmi les auteurs. Banārasīdās rédige son autobiographie, Dyānatrāy dit « je », on est loin de la personnalité diffuse et méconnaissable des grands auteurs de l'Inde ancienne comme Kundakunda.

¹⁵⁴ Hukumacanda Bhārilla, *Paṇḍita Ṭoḍarmala : vyaktitva aura karttṛtva*, 3 éd., [1ère éd. 1973] (Jayapura: Paṇḍita Ṭoḍarmala Smāraka Ṭraṣṭa, 1999).

43-69). La plus grande partie du livre s'occupe d'analyser les œuvres qu'il a laissées (p. 79-156) avant d'aborder dans le détail les thèmes qu'il a particulièrement développés (p. 163-227). La fin de l'ouvrage est consacrée à l'analyse de son style (p. 231-260) et de sa langue (p. 261-308).

Paṇḍit Ṭoḍaramal est né à Jaipur, une ville qu'il ne quitta quasiment pas, ce qui confère à sa vie et à son œuvre un contexte géographique précis. On sort un peu des groupes ādhyātmika influents de la capitale Agra pour se retrouver dans une ville du Rajasthan marquée par la tradition digambara et qui voit naître un de ses grands intellectuels. Son père s'appelait Jogīdās, sa mère Rambhādevī, de la caste des Khaṇḍelavāl et du clan des Godīkā. Il se maria, mais le nom de son épouse n'est mentionné nulle part¹⁵⁵. Ils eurent deux fils, Haricanda et Gumānīrām. Ce dernier, extrêmement doué, a joué un rôle déterminant à la mort de son père en prenant la direction du Terāpantha digambara, avec une telle verve et une telle ambition qu'il finit par créer son propre mouvement, le « Gumānapantha ». Bhārilla dit qu'en ce temps-là, les gens n'allaient pas à la bibliothèque pour parfaire leur instruction religieuse mais se rendaient dans des « *sailī* », des groupes de discussions où l'on évoquait des thèmes spirituels au cours d'assemblées quotidiennes. Il ajoute que le grand poète Banārasīdās avait lui aussi reçu son éducation religieuse dans une des *sailī* d'Agra¹⁵⁶.

Ṭoḍaramal a donc fait son éducation auprès des groupes ādhyātmika de Jaipur. Dans le prologue au MP, il cite les œuvres qui l'ont influencé et avec lesquelles il est arrivé à une sorte d'intimité, des œuvres en sanskrit et en prakrit aussi difficiles que le *Gommaṭasāra* pour lequel il avait une vraie admiration. L'un de ses travaux les plus importants fut d'ailleurs de donner une traduction en langue vernaculaire (*bhāṣānuvāda*) de la *Jīvatattvapradīpikā*, le commentaire sanskrit (*tīkā*) de Keśava Varṇī. Il intitula son travail la *Samyagjñāna-candrikā*, « Lune de la Connaissance droite »¹⁵⁷. Il composa aussi un hymne à ce texte, comme on aurait composé un hymne à un dieu : la *Gommaṭasāra-pūjā* ! Nous n'avons malheureusement pas pu mettre la main sur ce texte.

Une grande connaissance des textes et des langues a permis à Ṭoḍaramal de donner des commentaires en langues vernaculaires, sans doute à l'invitation des membres de sa *sailī*, sur des textes traitant du cheminement de l'âme vers la délivrance et de la conduite à tenir pour y parvenir, des textes du genre des *śvrāvakācāra* à destination des laïcs, comme l'*Ātmānuśāsana* de

¹⁵⁵ Cette absence de nom rappelle la façon dont Banārasīdās dit dans son autobiographie qu'il va se marier « avec la fille d'Untel » sans donner son nom.

¹⁵⁶ « Loga svayaṃ hī 'sailiyom' ke mādhyama se tattvajñāna prāpta karate the. Tatkalīna samāja meṃ jo ādhyātmika carcā karane vālī dainika goṣṭhiyāṃ hotī thīṃ, unheṃ 'sailī' kahā jātā thā. Ye sailiyāṃ sampūrṇa Bhārata-varṣa meṃ yatra-tatra thīṃ. Mahākavi Banārasīdās bhī Āgarā kī eka sailī meṃ hī śikṣita hue the » (p. 55).

¹⁵⁷ L'édition de Yaśapāla Jaina a été publiée à Jaipur par le Śrī Kundakunda Kahāna Digambara Jaina Tīrtha Surakṣhā Trust, 1989-1994.

Guṇabhadra, le *Trilokasāra*, et le *Puruṣārthasiddhyupāya* d'Amṛtacandra. Il rédigea son premier texte indépendant en 1755 sous la forme d'une lettre, sans doute adressée au groupe ādhyātmika de Jaipur, la *Rahasya-pūrṇa ciṭṭhī* (« Lettre pleine des mystères »). Son grand œuvre reste le *Mokṣamārga-prakāśaka*, resté très populaire parmi les digambara d'aujourd'hui, qu'il rédigea au soir de sa vie en le laissant inachevé. Le MP contient neuf chapitres dont nous allons donner les grandes lignes¹⁵⁸.

Dans le prologue, après avoir expliqué la vraie nature des Arhat, des Siddha, des Ācārya, des Upādhyāya et des Sādhu, Ṭoḍaramal parle de lui-même et explique pourquoi il s'est lancé dans la rédaction de ce texte. Cette intrusion d'éléments autobiographiques est intéressante car elle montre le processus d'incarnation des auteurs de la lignée, comme si Banārasīdās avait finalement fait des émules en la matière. Ṭoḍaramal explique qu'il a profité de son existence humaine pour étudier la grammaire, la logique, les mathématiques et autres disciplines savantes. Il s'est aussi consacré à l'étude des traités jaina importants dans la tradition digambara. Il donne même la liste des œuvres qui l'ont influencé, dans laquelle on retrouve les grands auteurs de l'Inde ancienne et médiévale qui ont compté dans la lignée qui nous occupe. Ṭoḍaramal cite le *Samayasāra*, le *Pañcāstikāya*, le *Pravacanasāra*, le *Niyamasāra* de Kundakunda, le *Tattvārthasūtra* d'Umāsvāti, le *Gommaṭasāra*, le *Labdhisāra*, le *Trilokasāra* de Nemicandra comme traités philosophiques ; le *Kṣapaṇasāra*, le *Puruṣārthasiddhyupāya* d'Amṛtacandra, l'*Aṣṭapāhuḍa* de Kundakunda, l'*Ātmānuśāsana* de Guṇabhadra comme traités sur la conduite des moines et des laïcs ; auxquels il faut ajouter des textes épiques et mythologiques. Ṭoḍaramal dit qu'en étudiant ces textes et leurs commentaires, il a atteint une certaine connaissance des mots (*pada*) et de leur sens véritable (*artha*). Sa principale motivation pour écrire le MP est de transmettre l'ensemble du savoir qu'il avait acquis, « dans cette sombre période où beaucoup de gens ont des connaissances encore plus pauvres que mes faibles connaissances », écrit-il modestement. Il se lance donc dans la rédaction d'un texte en langue régionale (*deśabhāṣā*) où les mots, même s'ils ne sont pas écrits en sanskrit ou en prakrit, garderont leur sens précis et où leur signification véritable ne sera pas altérée.

¹⁵⁸ Les éditeurs de textes en vieil hindi ont souvent à cœur de changer cet état de langue en hindi moderne, considérant en quelque sorte qu'il s'agit de la même langue et que la version moderne sera plus accessible aux lecteurs d'aujourd'hui. Nous avons eu le cas pour le commentaire de Rājamalla sur les *Samayasāra-kalaśa* (voir Partie 2 § 1), nous sommes ici confrontés au même problème car nous n'avons pas réussi à mettre la main sur une édition du texte en ḍhūṇḍhārī. L'édition de référence (celle de Maganalāl Jain et Hukamacanda Bhārilla, 3e éd., Sonāgarh : Śrī Jaina Svādhyāyamandira Ṭraṣṭa, 1974) est complètement « rendue » (*parivartana*) en hindi moderne. C'est pourquoi nous ne citerons pas la lettre du texte original. Dans l'avant-propos de sa biographie, H. Bhārilla affirme que le MP a été édité à Lahore par Jñānacanda Jain en 1897, mais le livre reste introuvable.

Le deuxième chapitre est consacré à la nature de l'existence mondaine (*saṃsāra avasthā kā svarūpa*). Il est dédié essentiellement à la théorie du karman et à la discrimination nécessaire entre la sphère des matières karmiques qui possèdent une forme (*mūrtika*) et la sphère du soi qui n'en possède pas (*amūrtika*). Il analyse la situation de l'âme lorsqu'elle est sous l'influence de la manifestation de différentes catégories karmiques (*mohanīya, darśanamoha, cāritramoha, antarāya, vedanīya, āyus, nāma, gotra*).

Le troisième chapitre analyse les malheurs de l'existence mondaine et le bonheur de la délivrance (*saṃsāra-duḥkha tathā mokṣa-sukha kā nirūpaṇa*). Il est centré sur les malheurs qui émergent de la manifestation (*udaya*) des huit grandes catégories de karman et sur les malheurs qui peuvent être éprouvés dans les différents modes d'existence (*paryāya*) suivant les quatre destinées humaine, divine, animale ou infernale, chacune ayant son lot de malheurs et d'espoirs qui engendrent à leur tour du malheur. Seule la cinquième destinée, celle des délivrés (*mukta*), est libre de malheur.

Le quatrième chapitre est consacré à l'étude des croyances, des connaissances et des conduites erronées (*mithyā-darśana-jñāna-cāritra kā nirūpaṇa*). Il passe en revue la croyance inappropriée (*ayathārtha*) dans les neuf principes (*padārtha*) que sont le soi (*jīva*), le non-soi (*ajīva*), l'influx karmique (*āsrava*), l'asservissement (*bandha*), l'arrêt de l'influx karmique (*saṃvara*), l'élimination du karman (*nirjarā*), la délivrance (*mokṣa*), les karman favorables (*puṇya*) et défavorables (*pāpa*). La croyance erronée dans les principes, c'est par exemple de penser « Ceci est à moi », c'est-à-dire de confondre le plan du soi et le plan du non-soi. La démonstration de ce mécanisme sous la plume de Ṭoḍaramal est fortement marquée par les arguments de Kundakunda, principalement ceux du *Samayasāra* (cf. Partie 1). De même, la connaissance erronée laisse le doute et l'indécision s'installer dans l'esprit et amène à se poser les mauvaises questions ou à penser que les choses sont ainsi et pas autrement, c'est-à-dire à réfléchir en termes exclusivistes. La mauvaise conduite, c'est le fait de se laisser prendre par ses passions, ce qui est aussi vain, pour Ṭoḍaramal, que de baratter de l'eau en espérant produire du caillé...

Le cinquième chapitre est un examen de différents courants de pensée (*vividha-mata parīkṣā*) alors en concurrence au temps de Ṭoḍaramal. La pensée du brahmanisme et particulièrement celle de l'Advaita Vedānta est d'abord longuement traitée. Un long paragraphe dénonce le sacrifice des animaux (*yajña*), l'un des points de dispute entre les brahmanes et les śramaṇa au temps du grand Magadha et de la naissance du bouddhisme et du jainisme¹⁵⁹. Le fait que dans la *Bhagavad Gītā* Kṛṣṇa ordonne à Arjuna d'aller se battre, c'est-à-dire le fait qu'un dieu invite à la violence, est une totale hérésie pour les jaina. L'école du Yoga est ensuite traitée, selon les deux axes du Bhakti-

¹⁵⁹ Voir Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha : Studies in the Culture of Early India*, Leiden, Brill, 2007.

yoga, une nouveauté de l'époque médiévale, et du Jñāna-yoga. C'est ensuite autour de l'islam, relativement mis de côté par ses prédécesseurs, à peine abordé par Banārasīdās dans sa propre tournée des pensées indiennes concurrentes, d'être passé au feu de la critique de Ṭoḍaramal. Il rapproche le dieu des musulmans au Brahmā des hindous, dieu créateur et destructeur du monde, alors qu'il n'y a pas de dieu créateur dans le jainisme. Il critique le « monisme » de ces deux religions, face au « pluralisme » développé par le jainisme. La violence faite aux animaux est pareillement dénoncée. La pensée du Sāṃkhya, avec laquelle Kundakunda avait déjà mené des joutes philosophiques dans le *Samayasāra*, est rudement critiquée car le chemin de délivrance qu'elle propose repose uniquement sur la discrimination entre le *puruṣa* et la *prakṛti*, entre l'âme et la nature, alors que rien ne peut vraiment se produire si l'on n'arrache pas les racines de la passion, de l'attachement, etc. Ṭoḍaramal se moque aussi de tous ces faux ascètes qui se revendiquent du Sāṃkhya sous de multiples déguisements sans cohérence (certains ont les cheveux longs, d'autres sont rasés, etc.). On se souvient par ailleurs que Banārasīdās n'avait pas parlé de cette école dans son *Ṣaṭdarśanāṣṭaka* (cf. § 1.2). Ṭoḍaramal regroupe ensuite les logiciens du Nyāya et les tenants du Vaiśeṣika sous la bannière du śivaïsme. Viennent ensuite la pensée Mīmāṃsāka et Jaiminīya qui préconisent de suivre les préceptes indiqués dans les Veda. Ṭoḍaramal décrit ensuite la pensée bouddhiste et ses quatre vérités fondamentales (*duḥkha*, le malheur, *āyatana*, les sens et leurs objets, *samudaya*, l'agrégation, et *mārga*, le chemin de la délivrance). Il insiste sur le fait que les bouddhistes pensent que tout est agrégat, connaissance comprise, et que la libération consiste dans le démontage, la destruction de ces agrégats. Or, comment peut-on savoir que tout est agrégat si l'on détruit la connaissance ? On ne touche pas à la connaissance dans le monde jaina. Plus encore que la conduite et la croyance, c'est la connaissance qui est le véritable pilier de cette religion, elle à qui le *Samayasāra* rend hommage dans son dernier chapitre. Ṭoḍaramal n'oublie pas non plus les Cārvāka, les nihilistes, pour qui la libération n'existe pas, ni aucun des principes établis par le jainisme. Alors que le jainisme était valorisé en regard des autres courants de pensée en vogue au temps de Ṭoḍaramal, la dernière partie de ce chapitre est consacrée aux controverses à l'intérieur même du jainisme en pointant les sujets de dispute principaux entre digambara et śvetāmbara : la capacité de libération des femmes, des laïcs et des membres des basses castes, et d'autres particularités « fantaisistes » (*achera*) comme le fait que le Tīrthaṅkara Mallinātha puisse être une femme, le transfert de l'embryon de Mahāvīra vu comme une impossibilité médicale, etc. Ṭoḍaramal enfonce le clou en affirmant que la description du dieu, du maître et de la religion par les śvetāmbara est complètement fausse, et que l'habillement des moines « vêtus de blanc » est contraire au vœu de non possession et surtout en désaccord « sémiotique », pourrait-on dire, avec le terme « nirgrantha » désignant les moines jaina en ce qu'ils sont complètement détachés des biens

matériels. Les attaques sont dirigées ensuite vers la secte śvetāmbara des ḍhūḍhaka dont les moines portent un voile buccal (*mūhapatṭī*) et qui sont idolâtres (*mūrtipūjaka*).

Le sixième chapitre, beaucoup plus court, est consacré à la réfutation des fausses divinités, des faux maîtres et des fausses religions (*kudeva, kuguru aura kudharma kā pratiṣedha*). Les fausses divinités sont les divinités qui se présentent comme bénéfiques pour le soi alors qu'elles ne le sont pas. Ce qui est pointé ici, c'est plutôt l'adoration du dévot pour ces divinités, une adoration non gratuite, qui attend des fruits en retour, comme l'espoir d'une renaissance meilleure, la guérison d'une maladie, l'obtention de richesses, etc. Les faux maîtres sont ceux qui s'adonnent à des activités fort peu religieuses tout en se présentant comme des religieux hautement qualifiés, qui se voient comme supérieurs aux autres, qui attendent qu'on les respecte et qu'on leur rende hommage parce qu'ils portent une robe monastique. Ils n'ont que le déguisement des maîtres mais en aucun cas ils n'ont l'âme d'un vrai maître. La fausse religion est celle dont les dispositions prévues dans l'exercice du service religieux portent injure aux êtres vivants, comme l'oblation, la flamme d'une lampe, le sacrifice animal. Ṭoḍaramal dit aussi que les temples jaina sont au-dehors de la vraie religion parce que dans les temples les gens parlent, dorment et se comportent avec indolence. De plus, ils donnent de la nourriture à des personnes avides qui se présentent comme des maîtres religieux...

Le septième chapitre examine les mauvaises croyances jaina (*jaina mithyādr̥ṣṭiyom kā vivecana*) et principalement la mauvaise compréhension des deux points de vue, conventionnel et absolu. Ṭoḍaramal insiste sur le fait que les deux points de vue doivent être connus et compris. Comme s'il parlait en direction de Banārasīdās, il mentionne le fait que certains pensent avoir compris le point de vue absolu et s'imaginent être de vrais croyants en chemin direct vers la délivrance. Ils pensent connaître la véritable nature du soi, à la manière des Êtres réalisés (*siddha*), alors qu'ils sont de simples fidèles attachés aux choses du monde. Ṭoḍaramal use d'une métaphore pour se faire comprendre : un roi et un indigent sont semblables au point de vue humain, « physiologique » pourrait-on dire, mais ils sont différents au point de vue du pouvoir et de l'argent. De la même manière, une âme mondaine et une âme réalisée sont identiques au point de vue de la substantialité de l'âme (*jīva* en tant que *dravya*) mais elles sont différentes au point de vue de la réalisation (*siddhi*) car l'une, à la différence de l'autre, est soumise à des modifications (*paryāya*). Ṭoḍaramal insiste en effet sur la différence entre le point de vue de la substance (*dravya-dr̥ṣṭi*) et le point de vue de la modification (*paryaya-dr̥ṣṭi*). Pour le premier, la pureté de l'âme réside dans la séparation de celle-ci avec toute autre substance étrangère, quand pour le second elle réside dans l'élimination des dispositions psychiques.

Ṭoḍaramal prévient dans ce chapitre contre les fausses croyances ou les adoptions un peu trop rapides de concepts pour soi-même. Certaines âmes pensent par exemple avoir obtenu l'omniscience (*kevala-jñāna*) alors qu'elles ne possèdent qu'une connaissance par l'enseignement (*śruta-jñāna*). L'auteur pointe du doigt certains exemples qui peuvent être mal compris comme la comparaison de l'omniscience au soleil voilé par les nuages que sont les karman : certains comprennent que l'omniscience a toujours été là, comme le soleil derrière les nuages, alors que l'omniscience est une connaissance qu'il faut aller chercher. La question de savoir qui agit, de l'âme ou de la matière karmique, dans le processus d'asservissement est aussi traitée. Sachant que la matière karmique est dépourvue de conscience et ne peut donc porter les conséquences psychiques de la joie ou de la tristesse, c'est bien l'âme qui récolte les fruits de son action. Penser à l'instrumentalité (*nimitta*) du karman enlève à l'âme son rôle d'acteur et l'on se rapproche alors de la pensée du Sāṃkhya. Pour appuyer son propos, Ṭoḍaramal use de la forme dialectique de questions d'un disciple suivies des réponses du maître, argumentées par des citations d'auteurs qui font autorité. On retrouve ainsi cités les maîtres qui assurent la base de l'enseignement de la tradition présentée dans ce travail, principalement Kundakunda (*Samayasāra*, *Mokṣaprabhṛta*), Amṛtacandra (*Ātmakhyāti*, *Samayasāra-kalāśa*, *Puruṣārthasiddhyupāya*) et Yogīndu (*Yogasāra*), le texte le plus largement cité dans ce chapitre étant le *Samayasāra-kalāśa* (strophes 111, 130, 137, 142, 151, 166, 173, 199, 203, 221), renforçant ainsi le rôle tout à fait fondamental d'Amṛtacandra dans l'histoire de la philosophie digambara.

Ce chapitre est le plus long (une centaine de pages), permettant ainsi à Ṭoḍaramal de bien préciser sa pensée et de combattre tous les faux-semblants. Pour ce faire, il fait appel à Yogīndu et à son bon sens habituel : « celui qui pense être asservi ou libéré est à coup sûr asservi »¹⁶⁰. Ṭoḍaramal va donc mettre à mal trois catégories de personnes : ceux qui pensent avoir compris le point de vue absolu (appelés les *niścayābhāsin*, ceux qui ont l'apparence du point de vue absolu), ceux qui pensent avoir compris le point de vue conventionnel (*vyavahārābhāsin*) et ceux qui pensent avoir compris les deux points de vue. Pour Ṭoḍaramal, ceux qui pensent avoir compris le point de vue absolu et qui se prennent pour des vrais croyants considèrent l'étude des textes comme inutile et les étapes de réalisations spirituelle (*guṇasthāna*, *mārgaṇasthāna*) comme des créations imaginaires (*vikalpa*). Il décrit leur (mauvaise) connaissance, leur (mauvaise) conduite et leur (mauvaise) croyance, c'est-à-dire qu'il les passe au feu du Triple Joyau jaina. Tout se passe comme si l'époque revenait aux fondamentaux, après un Banārasīdās et des ādhyātmika enflammés, après l'attaque des moines

¹⁶⁰ *jai baddhau mukkau muṇahi to bandhayahi ṇibhantu* (*Yogasāra* 87, cité dans la traduction en anglais, *The Illuminator of the Path of Liberation*, 2d ed., Mumbai, 2005, p. 280).

śvetāmbara pour l'Ādhyātma, le sage et savant Ṭoḍaramal revient aux bases du jainisme et invite à ne pas « se prendre pour » autre chose qu'une âme mondaine, asservie, qui fait ce qu'elle peut pour s'améliorer sans avoir la prétention d'atteindre ni à la délivrance ni à l'omniscience. Après avoir passé en revue les chausse-trappes du *niścayābhāsīn*, Ṭoḍaramal s'attaque à ceux qui pensent avoir compris le point de vue conventionnel, par exemple ceux qui sont jaina simplement par tradition familiale, sans plus de réflexion que cela, en suivant aveuglément les pratiques religieuses qu'ils ont toujours vu pratiquées, sans autre but véritable que l'obtention de gains immédiats dans la vie présente. Ṭoḍaramal passe donc en revue les formes contradictoires d'adoration des dieux (*deva*) et des maîtres (*guru*), de compréhension des écritures (*śāstra*) et des principes (*tattva*). Pour couronner le tout, Ṭoḍaramal s'attaque enfin aux faux croyants qui pensent que les deux points de vue valent la peine d'être adoptés alors que leurs natures respectives sont contradictoires. Pour donner de l'autorité à son propos, Ṭoḍaramal cite Kundakunda pour qui « le point de vue conventionnel n'a pas pour objectif l'absolu, c'est le point de vue pur qui a pour objectif l'absolu, ainsi qu'il a été démontré »¹⁶¹. Pour enfoncer le clou, il citera encore Kundakunda qui prévient dans le *Mokkhaṇḍa* : « Le religieux qui a les yeux fermés au point de vue conventionnel est éveillé quant à ses objectifs, celui qui est éveillé au point de vue conventionnel a les yeux fermés sur son objectif »¹⁶². Et pour expliquer l'utilité du point de vue conventionnel, il citera la fameuse strophe du Samayasāra expliquant qu'on ne peut comprendre une langue étrangère sans traduction et que le point de vue conventionnel est là pour faire comprendre le point de vue pur¹⁶³.

Le huitième chapitre traite de la nature de l'enseignement (*upadeśa kā svarūpa*). Il décrit les quatre grandes catégories des textes procanoniques digambara (*Prathamānuyoga*, *Karaṇānuyoga*, *Caraṇānuyoga*, *Dravyānuyoga*), leur but, leur méthodologie et la façon dont on peut convaincre les contradicteurs à ces textes. Le neuvième et dernier chapitre traite de la véritable nature du chemin de la délivrance (*mokṣa-mārga kā svarūpa*), concluant comme il se doit un texte « spirituel » par le but à atteindre.

Plusieurs choses sont à noter sur le cas Ṭoḍaramal. Tout d'abord, il entretient une relation particulière avec le *Gommaṭasāra* d'où il tire une grande partie de son savoir¹⁶⁴. Il y trouve un

¹⁶¹ *vavahāro 'bhūdattho bhūdattho desiṇṇa suddhaṇau* (SS 11, cf. *supra*, I, 1, cité p. 353, *op. cit.*).

¹⁶² *jo sutto vavahāro so joṭ jaggaḥ sakajjammi / jo jaggaḍi vavahāro so sutto appaṇo kajje* (MP 31, cité p. 356).

¹⁶³ *jaha ṇavi sakkamaṇajjo aṇajjabhāsaṃ viṇāu gāheṃ / taha vavahāreṇa viṇā paramattuvaesaṇamasakkaṃ* (SS 8, cf. *supra*, I, 1, cité p. 357).

¹⁶⁴ Narendrakumār Bhisikar consacra un article en hindi sur ce thème, « Śrīman Paṇḍit Ṭoḍaramal-jī aur Gommaṭasāra », s.l.n.d., paginé 154-165, disponible en PDF sur la bibliothèque numérique « Jain Library » [<http://www.jainlibrary.org/>] (consulté le 06/01/2013).

enseignement complet sur l'ensemble des principes fondateurs du jainisme, mais on remarque qu'il n'accorde que très peu d'intérêt aux *guṇasthāna* et autres échelles de perfection. Sa pensée est beaucoup plus tournée vers la théorie « mystique » des deux points de vue sur la réalité qu'il souhaite faire bien comprendre à ses contemporains en y consacrant une large partie de son MP. Bien comprendre le *niścaya-naya* est beaucoup plus primordial, semble-t-il, que de s'acharner à grimper des échafaudages vers la réalisation. Dyānatrāy s'y est un peu cassé les dents... Si Dyānatrāy avait retenu largement la théorie des *guṇasthāna* comme la seule voie réelle de libération, Ṭoḍaramal les laisse un peu de côté pour se concentrer sur l'essentiel de la foi jaina et sur ce que veulent signifier les principes dans leur terminologie même. Beaucoup plus intellectuel que poète, Ṭoḍaramal rend un vibrant hommage à l'étude, à l'étude des textes philosophiques jaina mais aussi à l'étude de la grammaire qui favorisera une juste compréhension de ces textes philosophiques. Il a une démarche plus rationnelle qu'aucun de ses prédécesseurs et ne s'encombre pas d'inspiration poétique pour exprimer son propos, ce qui rend son œuvre évidemment plus austère. Elle n'en est pas moins accessible, sinon plus, car là où les poètes mettraient leur énergie à façonner une belle allitération, Ṭoḍaramal décrit avec précision les fausses doctrines, les fausses attitudes, les faux comportements, les faux élans vers un soi suprême qu'il sait difficile à réaliser. Adorateur du *Gommaṭasāra*, Ṭoḍaramal est tout aussi imprégné de la pensée du *Samayasāra*, sinon du *Samayasāra-kalaśa* qu'il cite à de nombreuses reprises. Comme Banārasīdās et comme Dyānatrāy, il a été marqué par l'enseignement des deux textes dont la rencontre provoque souvent des étincelles de lucidité dans l'esprit de nos auteurs. Ils sont véritablement les deux piliers sur lesquels vient s'appuyer le mouvement Adhyātma.

Si Ṭoḍaramal cite volontiers Kundakunda, Amṛtacandra, Guṇabhadra et Nemicandra, on s'étonne qu'il ne mentionne à aucun moment le nom de Banārasīdās ni celui de Hemarāj, deux poètes qui ont fortement marqué le mouvement Adhyātma par leurs travaux. On a vu combien le *Samayasāra-nāṭaka* avait eu un fort impact sur la société jaina du XVII^e siècle, on sait aussi combien les travaux de traduction et de polémique d'Hemarāj ont compté dans l'élaboration d'une identité ādhyātmika, et l'on était en droit d'attendre que les auteurs ultérieurs leur rendent hommage¹⁶⁵. En résumé, on pourrait dire que Ṭoḍaramal se revendique des Anciens et jamais des Modernes. Sans doute est-il

¹⁶⁵ Cette remarque est partagée avec P. S. Jaini : « Ṭoḍaramal undoubtedly belongs to the ādhyātmika tradition that predates Banārasīdās in Agra. Strangely, Ṭoḍaramal does not mention Banārasīdās or his *Samayasāra-Nāṭaka*, let alone the refutations by Yaśovijaya or Meghavijaya. Even more surprising is the fact that Hemarāj and his *Caurāsī Bol* also go unnoticed. Yet in his *Mokṣamārga-prakāśaka* Ṭoḍaramal has chapters dedicated to the examination of the Śvetāmbara tradition where quite a few of Hemarāj's *bols* are treated in an authoritative manner » (« Jain Sectarian Debates », p. 34).

plus imposant de citer Amṛtacandra plutôt que Hemarāj pour asseoir son rôle de savant. Il faut dire aussi que Ṭoḍaramal avait atteint un excellent niveau de connaissance des langues savantes et qu'il n'avait pas recours aux traductions, aux réécritures et aux commentaires en langues vernaculaires composés par ses prédécesseurs. Il pouvait se rendre à la source et ne se privait donc pas d'éviter l'étape du passeur. Le seul lien entre Ṭoḍaramal et Banārasīdās a été entretenu après sa mort, lorsque les éditeurs ont ajouté deux lettres de Banārasīdās en appendices au MP, deux lettres qui venaient faire écho à sa propre lettre, la *Rahasyapūrṇa ciṭṭhī*, placée elle aussi en appendice à ce texte.

La pensée et les travaux de Ṭoḍaramal devaient être tout à fait importants pour les groupes ādhyātmika, ceux de Jaipur mais aussi ceux d'Agra avec qui les relations étaient entretenues par les voyages d'affaire de certains de ses membres. Plus que tous les travaux de ces prédécesseurs, son œuvre a influencé la critique de l'autorité des bhaṭṭāraka, absents de l'œuvre de Banārasīdās au début du XVII^e siècle, qui devaient avoir pris une importance plus grande en cette première moitié du XVIII^e siècle. Cette critique du rôle des bhaṭṭāraka et de certains rituels excessifs donna naissance à la secte du Terāpantha digambara, l'une de deux principales traditions digambara de l'Inde du Nord avec le Bīsapantha. Les terāpanthī honorent l'image des Tīrthaṅkara mais non celles d'autres divinités comme les *yakṣa* ou les *kṣetrapāla*. Le matériel à pūjā n'est pas utilisé en ce qu'il peut nuire aux êtres vivants, comme on l'a vu dans notre lecture du MP. Les terāpanthī n'utilisent donc que des offrandes sèches comme les grains de riz ou les amandes. La fondation de la secte, antérieure à l'émergence de Ṭoḍaramal, trouverait son origine dans les groupes ādhyātmika d'Agra au milieu du XVII^e siècle. Certains ont voulu voir Banārasīdās comme son fondateur¹⁶⁶, mais on a vu que le poète n'avait rien d'un fondateur de secte... L'histoire la plus communément admise est celle d'un riche laïc nommé Amrā Bhaṁsā Godikā et de son fils Jodharāj qui vivaient à Ajmer où sévissait Narendrakīrti, bhaṭṭāraka de la ville de 1634 à 1665. Les membres des *śailī* ādhyātmika d'Ajmer s'élevèrent contre l'autorité et le style de ce bhaṭṭāraka et fondèrent un nouveau temple grâce à l'élan de Jodharāj qui lança au Jina : « Les autres voies vers toi sont erronées, celle-ci est vraiment ta voie (*terā pantha*) »¹⁶⁷. La présence forte du Terāpantha à Jaipur est due au fait que le roi Jai Singh (1688-1743) déplaça sa capitale d'Ajmer à Jaipur en 1727 où des temples séparés pour

¹⁶⁶ Glasenapp, *Jainism : an Indian Religion of Salvation*, p. 81.

¹⁶⁷ Rapporté dans la notice que consacre Kristi Wiley aux « Terāpanthī Digambara », *Historical Dictionary of Jainism*, p. 215. L'apport de Ṭoḍaramal aux terāpanthī est aussi noté par P. S. Jaini : « His works were central to the ādhyātmika groups of his time, and they strengthened the emerging reform movement called (Digambara) Terapanth that sought to weaken the authority of the bhaṭṭārakas and to remove many excesses in rituals associated with temples worship. », *Ibid.*

les bīsapanthī et les terāpanthī furent construits. Les terāpanthī trouvèrent leur inspiration dans l’œuvre de certains ādhyātmika tels que Ṭoḍaramal, ce qui leur permit de jeter les bases intellectuelles de leur secte et d’affirmer leur identité face aux bīsapanthī. La mort de Ṭoḍaramal, dont l’influence était grande tant son intelligence était louée, mit un terme à l’affrontement entre les deux sectes, au moins après la tentative avortée de création d’une nouvelle secte par son fils Gumānīrām¹⁶⁸.

Mort à 47 ans, Ṭoḍaramal laissa son ouvrage sur le métier. Autant personne ne pouvait finir la rédaction si personnelle du MP (qui se termine par des points de suspension après un « *bahu* » « et encore » qui devait introduire un paragraphe supplémentaire autour de la véritable nature du chemin de la délivrance), autant il fallait continuer son œuvre de commentateur pour transmettre les textes difficiles qu’il s’était chargé d’éclaircir, dont les deux plus importants, que tous les ādhyātmika devaient attendre, du *Gommaṭasāra* et de *Puruṣārthasiddhyupāya*. Ce fut le rôle de Daulatrām Kāslīvāl (1692-1772), un autre grand intellectuel ādhyātmika qui avait composé de son côté d’autres commentaires en langues vernaculaires et qui pouvaient, étant proche de la pensée de Ṭoḍaramal et possédant les connaissances nécessaires, terminer le travail. Bhārilla cite¹⁶⁹ la praśasti rédigée par Jayacandra Chābaṛā à la fin de sa *vacanikā* sur le *Sarvārthasiddhi* de Pūjyapāda. Jayacandra dit que lorsqu’il est arrivé à Jaipur, il a eu connaissance de l’existence d’un groupe ādhyātmika (*sailī*) où se rencontraient des gens de qualité, spirituels, bons, lettrés et savants. Le chef de file de ce groupe s’appelait Baṃśīdhar. Il accueillait le groupe chez lui, et c’est là que Paṇḍit Ṭoḍaramal réalisa son commentaire (*vacanikā*) sur le *Gommaṭasāra*. Tout le monde loua la grandeur de ce travail. En le lisant, l’intelligence s’étendait. Daulatrām, dont les qualités et l’intelligence ne faisaient aucun doute, partit à Agra et compléta la *vacanikā* commencée par Ṭoḍaramal. Rājamalla abandonna sa maison, Mahārām prit les vœux monastiques et lui, Jayacandra (parlant à la première personne du singulier), après avoir compris les paroles des Jina, rejoignit le groupe des terāpanthī, le meilleur chemin à suivre (*supantha*, profitant de l’allitération), dans lequel

¹⁶⁸ L’héritage de Ṭoḍaramal se trouve aujourd’hui dans le Paṇḍit Ṭoḍaramal Smārak Trust de Jaipur qui contribue à publier les œuvres de la tradition spirituelle digambara dans un devoir de propagation. Le site internet du Trust affirme fièrement qu’il est l’une des organisations les plus anciennes et les plus renommées que l’on puisse trouver aujourd’hui dans le monde... (“today we can proudly say that it's one of the most eldest, renowned and recognized organizations we have in the world today”, www.ptst.in / ‘Why Join us’, consulté le 19/05/2012).

¹⁶⁹ H. Bhārilla, *Paṇḍit Ṭoḍaramal*, p. 59.

on rédigeait beaucoup de bons livres. Jayacandra dit que c'est dans ce groupe qu'il trouva l'éveil et qu'il s'engagea dans la recherche du soi suprême (*adhyātma śodha*)¹⁷⁰.

Daulatrām Kāślīvāl était déjà rompu à l'exercice du commentaire¹⁷¹. Il avait notamment rédigé un commentaire en langue vernaculaire (*bhāṣā-ṭīkā*) sur le *Paramātmaprakāśa* de Yogīndu, un texte en apabhraṃśa qui n'avait pas encore trouvé de commentateur en vieil hindi, c'est-à-dire dans la langue en usage au XVIII^e siècle¹⁷². Daulatrām Kāślīvāl est l'auteur d'une œuvre importante (dix-huit titres ont pu être recensés) composée essentiellement de commentaires (*ṭīkā*) de textes philosophiques (le PP et le PSU déjà cités mais aussi le *Tattvārthasūtra* d'Umāsvāti) et de réécritures (*bhāṣā*) de textes épiques comme le *Padmapurāṇa*, l'*Ādipurāṇa* ou le *Śrīpāla-caritra*.

Né dans les environs de Jaipur, Daulatrām Kāślīvāl « monta » à Agra pour son travail et rencontra le groupe des ādhyātmika où le nom de Banārasīdās devait encore flotter dans les esprits. L'auteur de la fiche biographique de Daulatrām sur le site Jainsamaj.org affirme qu'Agra était un grand centre d'enseignement, particulièrement dans le « style spirituel », cette « *śaili* » qu'il donne comme nom générique au mouvement Adhyātma.

« Dans son enfance, [Daulatrām] n'avait aucune foi dans la religion. Au cours de sa jeunesse, on pense qu'il a été employé par le Mahārāha Jai Singh avant l'année 1720 et envoyé à Agra qui était en ce temps-là la capitale de l'empire moghol, une ville remarquable, centre des affaires commerciales de nord de l'Inde. C'était aussi un centre important d'apprentissage particulièrement dans le style spirituel (*śailī*). Soixante-dix ans après la mort de Paṇḍit Banārasīdās, la Śailī conçue par lui s'était développée sous la direction de Paṇḍit Bhūdardās. Attiré par ce mouvement, Paṇḍit Daulatrām devint un de ses membres et gagna en importance au fil du temps. Il laissa une bonne impression de son génie et de son intelligence. Il commença à prendre part aux assemblées savantes (*śāstra*

¹⁷⁰ *nimitta pāya Jayapura meṃ āya, baḍī ju sailī dekhī bhāya / guṇī loka sādhamamī bhale, jñānī paṇḍita bahute mile // pahale the Baṃśīdhara nāma, dharai prabhāvana-bhāva suṭhāma / Ṭoḍaramala Paṇḍita matikharī, Gommaṭasāra vacanikā karī // tākī mahimā saba jana kareṃ, vāñceṃ-paḍheṃ buddhi vistareṃ / Daulatarāma guṇī adhikāya, paṇḍita-rāya rāja meṃ jāya // tākī buddhi lasai saba kharī, tīna purāna vacanikā karī / Rāyamalla tyāgī gṛhavāsa, Mahārāma vrata śīna nivāsa // maiṃ hūṃ inakī saṃgati thāni, buddhi sārū jinavāṇī jāni / śailī terāpantha supantha, tā meṃ baḍe guṇī guna-grantha / tinakī saṃgati meṃ kachu bodha, pāyo maiṃ adhyātama sodha //* (cité par H. Bhārilla, *Paṇḍit Ṭoḍaramal*, p. 59).

¹⁷¹ L'ouvrage de référence sur cet auteur est celui, en hindi, de Kastūrcand Kāślīvāl, *Mahākavi Daulatrām Kāślīvāl : Vyaktitva evaṃ Kṛtitva*, Jaipur, Jain Kṣetra Mahāvīrajī, 1973.

¹⁷² Cf. *supra* Partie 2 § 1.1.

sabhā), donna des conférences sur Nāhapuram (?) et termina son premier texte en prose, *Puṇyāśrava Kathākośa*, en 1720 alors qu'il vivait à Agra. »¹⁷³

Daulatrām Kāślīvāl compléta donc la très attendue *vacanikā* de Ṭoḍaramal sur le *Gommaṭasāra* et sa *ṭīkā* sur le *Puruṣārthasiddhyupāya* d'Amṛtacandra. À la fin de ce dernier commentaire, Daulatrām rédige lui aussi une praśasti, en mètre *dohā*, dans laquelle il explique l'histoire du texte¹⁷⁴. Qu'il nous soit permis d'en donner ici une traduction complète car ce texte, comme la praśasti de Banārasīdās au *Samayasāra-nāṭaka*, donne une idée de l'air du temps et de la façon dont se passe les choses : un texte ancien tombe entre les mains des laïcs qui souhaitent pouvoir l'aborder en passant par une traduction commentée en langue vernaculaire. Cette traduction a été entreprise par Ṭoḍaramal, sans préciser qui ou ce qui a motivé ce travail. Mort en 1767, il laissa inachevé son commentaire. Trois ans plus tard, Daulatrām achève le travail à l'invitation d'un personnage influent, le ministre (*dīvāna*) Ratnacanda, et pour l'usage de la communauté jaina « dans son ensemble », c'est-à-dire pour les nonnes, les moines, et les laïcs femmes et hommes.

Amṛtacandra munīndra kṛta grantha śrāvakācāra /

Adhyātama-rūpī mahā ārya chanda ju sāra // 1 //

L'excellent moine Amṛtacandra réalisa un livre pour la conduite des laïcs, empreint de spiritualité, un grand texte en mètre *āryā* qui est la quintessence même.

puruṣāratha kī siddhi ko jā meṃ parama upāya /

jāhi sunata bhava-bhrama miṭai ātama-tattva lakhāya // 2 //

C'est un instrument excellent en vue de la réalisation du but de l'homme. En l'entendant, l'errance dans les renaissances est terminée et l'on comprend le principe du soi.

¹⁷³ « [Daulat Ram] had no faith in religion in his childhood. On becoming young he is believed to have been employed by Maharaja Jai Singh before 1720 and sent to Agra, which in those days was the capital of Mughal empire and a prominent city and trade centre of Northern India. It was also a big centre of learning particularly of spiritual style (Saili). After 70 years of the death of Pt. Banarsi Das, the Saili established by him was developing under the guidance of Pt. Bhudhar Das. Attracted towards it, Pt. Daulat Ram became its member and gained importance in course of time. He left a good impression of his genius and intelligence. He started taking Shashtra Sabha and on completion of lectures on Nahapuram completed his first prose work Punyashrava Kathakosh in 1720 while living at Agra. » En ligne [http://www.jainsamaj.org/rpg_site/literature2.php], graphie des termes respectée. Les sources Internet sont évidemment sujettes à caution, mais ce genre de sites faisant la promotion du jainisme digambara exprime aussi l'idée d'une « identité collective » qu'il est intéressant de signaler.

¹⁷⁴ Amṛtacandra, *Puruṣārthasiddhyupāya : bhāṣā ṭīkā sahita Paṇḍit Ṭoḍaramal kṛta*, édité par Ratnacanda Bhārilla, Jaipur, Paṇḍit Ṭoḍaramal Smarak Trust, 2002 (6^e édition), p. 205.

bhāṣā tīkā tā upari kīni Ṭoḍaramalla /
munivara vṛtta bākī rahī tāke māṃhiṃ acalla // 3 //

Ṭoḍaramal avait réalisé dessus un commentaire en langue vernaculaire. Le travail de l'excellent religieux était resté inachevé et rien n'avait bougé à ce propos.

yaha to parabhava ko gae Jayapura nagara māṃjhāra /
saba sādharmaṃ taba kiyo mana meṃ yahī vicāra // 4 //

En vue de réaliser cette entreprise, tous les fidèles jaina se rendirent dans la ville de Jaipur. Ils eurent alors cette réflexion à l'esprit :

grantha mahā upadeśamaya parama dhāma ko mūla /
tīkā pūraṇa hoyā to miṭai jīva kī bhūla // 5 //

« Ce texte est une source importante d'enseignement, base de la demeure suprême. Si le commentaire était complet, cela éviterait de commettre des erreurs à propos de l'âme. »

sādharmīna meṃ mukhya hai Ratanacanda dīvāna /
Pṛthvīsiṃha nareśa ko śraddhāvāna sujāna // 6 //

Parmi les fidèles, le plus important était le ministre Ratnacanda. Très érudit, il avait la confiance du roi Pṛthvīsiṃha.

tina ke atiruci dharma soṃ sādharminā soṃ prīti /
deva-sāstra-guru kī sadā ura meṃ mahā pratīti // 7 //

Il avait un vif intérêt pour la religion, une affection pour les fidèles, et dans son cœur une grande confiance toujours renouvelée pour les dieux, les écritures et les maîtres religieux.

Ānanda-suta tina ko sakhā nāma ju Daulatarāma /
bhṛtya bhūpa ko kula vaṇika jāko vasave dhāma // 8 //

Un de ses amis, fils d'Ānanda, avait pour nom Daulatrām. Ce marchand était au service de la famille royale parmi laquelle il vivait.

kucha ika guru paratāpa seṃ kīnoṃ grantha abhyāsa /
lagana lagī jina-dharma soṃ jina-dāsana ko dāsa // 9 //

Sous l'égide d'un maître, il s'intitia au texte, développa son inclination pour la religion jaina, devint un serviteur de la foi jaina.

tā soṃ Ratana dīvāna ne kahī prīti dhari yeha /
kariye ṭikā pūraṇā ura dhari dharma saneha // 10 //

Le ministre Ratnacanda lui dit ceci en montrant son affection : « Termine le commentaire, en maintenant dans ton cœur l'amour de la religion ».

taba ṭikā pūraṇa karī bhāṣā-rūpa nidhāna /
kuśala hoyā cahuṃ saṅgha ko lahai jīva nija jñāna // 11 //

Il termina alors le commentaire, trésor en langue vernaculaire. Il était devenu expert et faisait profiter l'ensemble de la communauté jaina de sa connaissance personnelle du soi.

sukhī hoyā rājā prajā hoyā dharma kī vṛddhi /
miṭeṃ doṣa dukha jagata ke pāveṃ bhavijana siddhi // 12 //

Le roi était heureux : son peuple avait un intérêt croissant pour la religion, on allait effacer les fautes et la douleur du monde, on allait atteindre la réalisation des êtres.

aṭhāraha seṃ ūpare saṃvat sattāisa /
māsa mārgasīra ṛtu śīsīra sudi doyajā rajanīśa // 13 //

En l'an saṃvat 1827 [= 1770], mois de Mārgasīra [= Agahana, novembre/décembre], saison fraîche, quinzaine lunaire claire.

2.3 Paṇḍit Daulatrām : le renouveau de la poésie philosophique

Kastūrcand Kāślīvāl, dans son essai sur Daulatrām Kāśvīlāl, mentionne cinq homonymes, poètes de langue hindi, qui ne facilitent pas la tâche des historiens de la littérature. Le premier est un Daulatrām de Bundi au Rajasthan, appelé aussi Dilārām qui rédigea en 1711 (saṃvat 1768) une *Ātmadvādaśī* appelée aussi *Dilārāmavilāsa*. Le deuxième, originaire d'Asni, réalisa des compendiums de poétique en 1840 (saṃvat 1897). Le troisième est un sujet du roi Mānasimha du Marwar qui rédigea un éloge des qualités d'un certain Jātaṃdharanātha en 1806 (saṃvat 1863). Le quatrième, originaire de Maunpuri, était un scribe (*kāyastha*) qui rédigea un petit traité sous le titre de *Jyonāra* (sans date). Le cinquième est originaire de Hathras et nous allons nous attarder sur son cas et sur son œuvre car il s'inspire particulièrement de la pensée kundakundienne.

Daulatrām serait né dans les années 1798-1799 (saṃvat 1855-1856) à Sasani, dans le district d'Aligarh, actuellement dans l'Uttar Pradesh. Son père s'appelait – on ne pouvait pas faire mieux – Ṭoḍaramal, de la caste des Pallīvāl jaina. Daulatrām composa de la poésie spirituelle (*ādhyaṭmika*)

et dévotionnelle (*bhakti*) tout en travaillant, tant bien que mal, à son commerce de vêtements. À cette époque, le mouvement Adhyātma avait définitivement disparu mais on assiste à un renouveau de la poésie philosophique à travers des œuvres brèves et inspirées qui plaisent au public. Les grands débats inter- et intra-communautaires ont été calmés, semble-t-il, par l'œuvre solide de Ṭoḍaramal et les arguments de son MP. La place est désormais aux poètes tels que Budhajan, Vrindavanadās, Tānsukhadās, Bhaktāvarma¹⁷⁵.

L'œuvre de Daulatrām reçut un accueil enthousiaste parmi la société laïque jaina, principalement pour son court traité devenu vite populaire, les *Chahaḍhālā*, « Les six boucliers », un titre énigmatique dont la traduction ne fait pourtant aucun doute à la vue de la couverture d'une édition didactique pour le grand public sur laquelle sont flanqués six boucliers et leurs épées¹⁷⁶ que nous ne résistons pas à présenter ici, à côté de la page d'ouverture du troisième chapitre qui présente deux dessins : le premier montre les trois chemins de la croyance droite, de la connaissance droite, de la conduite droite qui mène au chemin de la réalisation (*śivamārga*). L'illustration du registre inférieur présente le choix que l'on doit opérer sur le chemin de la réalisation (*śivamārga*) entre la voie de convention (*vyavahāra-mārga*) qui part à droite en direction du temple, et la voie de conviction (*nīścaya-mārga*) qui part à gauche vers la silhouette d'un être réalisé. On note que la voie de convention revient au carrefour où l'on est invité ensuite à emprunter le chemin vers la réalisation, une fois convaincu par tous les enseignements mis à notre disposition tout au long du chemin conventionnel.

¹⁷⁵ À cette génération appartient aussi Sadāsukhadās, un laïc né à Jaipur à la fin du XVIII^e siècle qui consacra une partie de sa vie à la lecture et à l'étude, notamment sous l'égide de Jayacandra Chābaḍā, à côté d'une petite vie de fonctionnaire au service du gouverneur de Jaipur. Contrairement à ses contemporains, il rédigea plutôt des textes en prose et principalement des commentaires sur la littérature philosophique ou sur les textes de type *śrāvākācāra*. On retiendra évidemment qu'il fut celui qui donna un commentaire du *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās dans les années 1857, un texte qui n'a jamais été édité, à notre connaissance. Sadāsukhadās demanda à ses proches amis, devenus ses disciples, de copier de nombreux textes philosophiques jaina et de monter une école traditionnelle d'étude de ces textes, une *pāṭhaśālā*, à Jaipur. Ces informations sont de seconde main et méritent d'être confirmées (cf. Satish Kumar Jain, *Progressive Jains of India*, New Delhi, Shraman Sahitya Sansthan, 1975). Sur ce personnage, John Cort nous signale par ailleurs les références suivantes que nous n'avons pas pu consulter : Kasturcand Kaslival, *Khandelval Jain Samaj ki Vrhad Itihas* (Jaipur : Jain Itihas Prakasan Sansthan, 1989) ; Munni Jain, *Hindi Gadya ke Vikas me Jain Manisi Pt. Sadasukhdas ka Yogdan* (Varanasi : Parsvanath Vidyapith; and Ajmer : Sri Digambar Jain Siddhakut Caityalay Temple Trust, 2002 ; Parsvanath Vidyapith Series No. 136).

¹⁷⁶ Le doublet *dhāla-taravāra* « bouclier et épée » est enregistré dans les lexiques (McG p. 427).

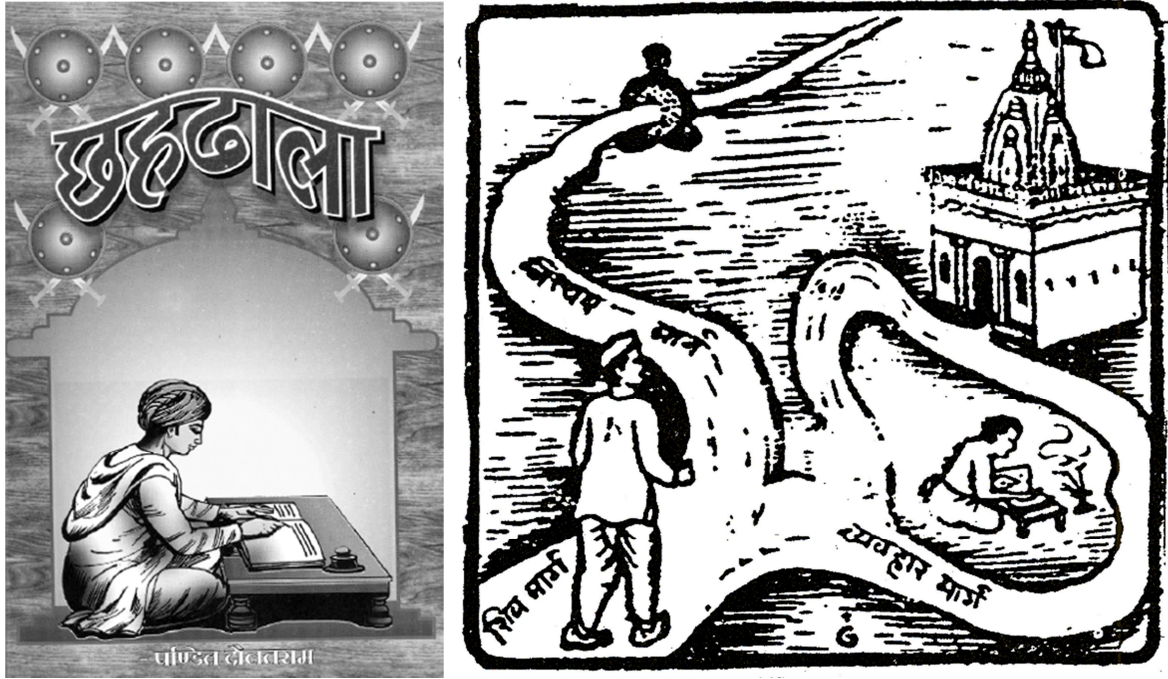


Fig. 5 et 6. Couverture d'une édition populaire des *Chahaḍhālā* de Daulatrām et début du troisième chapitre (Delhi, Vimal Granthamālā Prakāśan, Jaipur, Paṇḍit Ṭoḍaramal Smārak Ṭraṣṭ, 29^e édition, 2007).

Avec l'épée ou la « main tranchante » de la connaissance, le bouclier permet de partir à l'assaut des passions, l'égarement et le karman qui lancent systématiquement leurs armées contre l'aspirant à la délivrance. L'utilisation du terme « bouclier », jamais rencontré auparavant, s'éclaire à la lecture du texte au cours duquel Daulatrām utilise d'autres comparants inhabituels. Il comparera par exemple l'enseignement d'un mauvais maître (*kurugu*) à l'usage d'un bateau de pierre pour traverser l'océan des renaissances¹⁷⁷ ! Ou encore, il dit que l'on peut garder une activité mondaine mais avec lucidité, en ne s'engageant pas totalement dans cette activité, en restant détaché de cette activité, comme une prostituée qui simule l'amour pour son client alors qu'elle n'a pour lui aucun attachement¹⁷⁸ ! Ces comparaisons qui viennent frapper l'esprit du lecteur rappellent certaines comparaisons employées par Banārasīdās qui sortaient elles aussi des stéréotypes. Cette méthode est en tout cas dans la droite ligne de Kundakunda qui cherchait à frapper l'esprit du lecteur en employant des strophes paradoxales. C'est là aussi le trait d'une certaine littérature « mystique » que d'inviter les lecteurs à réfléchir autrement.

¹⁷⁷ *dhāreṃ kuliṅga lahi mahata bhāva, te kuguru janma jala upala nāva* (2.10).

¹⁷⁸ *gehī pe giha meṃ na racai hyoṃ (...) nagara nāri pyāra yathā* (3.15).

Le premier chapitre des *Chahaḍhālā* dévoile l'horreur du cycle des renaissances et dresse un peu le même diagnostic que les bouddhistes : tout est douleur¹⁷⁹, en tout cas pour la personne qui ne cherche pas à comprendre. Après avoir décrit les douleurs des renaissances infernales et animales, accompagnées des tortures qu'on y inflige, Daulatrām en vient à l'existence humaine, si difficile à obtenir, qui commence dans les douleurs de l'accouchement : la mère a de violentes contractions et l'enfant est sujet à une douleur indescriptible¹⁸⁰. S'il n'est pas tourné vers la connaissance, il passera son enfance dans l'ignorance, sa jeunesse dans les plaisirs avec son épouse et arrivera à la vieillesse à moitié mort¹⁸¹. L'invitation de Daulatrām à suivre le chemin de la réalisation et de la délivrance est donc particulièrement violente ...

Le deuxième chapitre décrit le négatif du triple Joyau en analysant les croyances, connaissances et conduites mauvaises (*mithyā-dṛg-jñāna-carṇa*) qui obligent l'âme à renaître éternellement et à souffrir de la manière décrite dans le chapitre précédent. En mettant en garde contre la mauvaise croyance, Daulatrām décrit aussi en quoi consiste la croyance juste. Il dit par exemple que l'âme (*jīva*) a un fonctionnement différent des autres substances et que celui qui ne sait pas cela confond le soi avec le non-soi et affirme de façon erronée « Je suis heureux, je suis malheureux, je suis riche, je suis pauvre, etc. »¹⁸². Il s'attache aussi à décrire les faux dieux (*kudeva*), les faux maîtres (*kuguru*) et les fausses religions (*kudharma*), selon un principe qui commence à être bien connu : Kundakunda opposait déjà les connaisseurs (*jñānī*) aux égarés (*mūḍha*), suivi de près par Banārasīdās.

Le troisième chapitre décrit la vraie religion, le vrai chemin à emprunter pour délivrer son âme. Si les deux chapitres précédents étaient rédigés en couplets, celui-ci est rédigé en quatrains car le poète a besoin de plus d'espace pour décrire ce qui est bénéfique pour l'âme (*ātamā ko hita so sukha*). Dès la première strophe, il signale que ce chemin de la délivrance composé du triple Joyau peut être emprunté de deux manières (« *du-vidha* ») : absolue (*niścaya*), qui a pour but la vérité (*satyārtha*), et conventionnelle (*vyavahāra*) qui est la cause (*kāraṇa*) du précédent. Il est intéressant

¹⁷⁹ Le bouddhisme ancien repose en effet sur quatre Nobles Vérités : tout est douleur (*dukkha*), dont il faut trouver l'origine (*samudaya*) pour y mettre fin (*nirodha*) grâce au chemin de la vérité (*maggā*).

¹⁸⁰ *jānanī udara basyo nava māsa, aṅga sakucataim pāi trāsa / nikaṣata ke dukha pāe ghora, tina ko kahata na āve ora*
// ChDh_1.14 //

¹⁸¹ *bālapane meṃ jñāna na lahayo, taruṇa samaya taruṇī-rata rahyo / ardha-mṛtaka sama būḍhāpano, kaise rūpa*
lakhe āpano // ChDh_1.15 //

¹⁸² *pudūgala nabha dharma adharma kāla, inataim nyārī hai jīva cāla / tāko na jāna viparīta māna, kari karahim deha*
meṃ nija pichāna // ChDh_2.3 // *maiṃ sukhī dukhī maiṃ raṅka rāva, mere dhana gṛha godhāna prabhāva / mere*
suta tiya maiṃ sakala dīna, berūpa subhaga mūrata pravīna // ChDh_2.4 //

de noter que Daulatrām n’emploie jamais le mot « *naya* » pour désigner les deux points de vue. Ici, il emploie le terme « *du-vidha* », plus loin (6.14) il dira encore « *du-bheda* ». Il ne s’agit plus de points de vue (*naya*) mais de manière (*vidha*, *bheda*) d’envisager la religion, et ces deux manières sont articulées, car l’une est la cause de l’autre, c’est-à-dire qu’on ne peut envisager le point de vue absolu sans être passé par la manière conventionnelle d’exercer la religion. La manière absolue est d’ailleurs réglée dans les trois premiers pāda de la strophe 3.2, le quatrième pāda annonçant l’exposition du modèle conventionnel, laquelle prendra l’ensemble du chapitre. Faire la différence entre le soi et les autres substances étrangères au soi, voilà la vraie croyance droite ; connaître la véritable nature du soi, voilà la vraie connaissance droite ; rester absorbé dans cette véritable nature du soi, voilà la vraie conduite droite. Tout le reste, c’est le chemin conventionnel vers la délivrance, qui est la cause de cet absolu¹⁸³.

Si le chapitre précédent était consacré plutôt à la croyance droite, le quatrième « *dhāla* » est lui consacré à la connaissance droite. Daulatrām cherchant partout des principes de causalité, il place la croyance droite comme première par rapport à la connaissance droite : une bonne croyance produit une juste connaissance, laquelle mènera à une conduite droite, objet des deux derniers chapitres. La connaissance ici est bien sûr valorisée comme le seul instrument valide. On peut bien ranger ses richesses, son pouvoir, ses éléphants et ses chevaux, seule la connaissance peut permettre de discriminer ce qui relève du soi et ce qui relève du non-soi (4.7), c’est-à-dire qu’elle est le seul et unique objet utile sur le chemin de la délivrance. La connaissance, dans un pays de soleil et de sécheresses régulières, est comparée aux nuages pluvieux qui seuls peuvent éteindre l’incendie déclenché par les passions¹⁸⁴.

Le cinquième chapitre est entièrement dévolu aux douze *anuprekṣā*, des exercices spirituels bien connus de la littérature des *śrāvakācāra* auxquels Kundakunda a consacré un traité entier, la *Bārasa Aṇupekkhā* (*Dvādaśānuprekṣā*), qui est resté célèbre et dont on peut imaginer qu’il était en vogue au temps de Daulatrām. On peut voir dans ce chapitre un hommage à Kundakunda, mais aussi un hommage à la conduite que doit tenir le laïc lorsque sa croyance est suffisamment ferme pour atteindre le cinquième échelon des *guṇasthāna*, celui où l’aspirant à la délivrance prend les vœux

¹⁸³ *para dravyana taiṃ bhinna āpa meṃ, ruci samyakatva bhalā hai / āpa rūpa ko jāna pano so, samyagjñāna kalā jai*
// āpa rūpa meṃ līna rahe, thira samyakacarita so / aba vyavahāra mokha maga suniye, hetu niyata ko hoī //
 ChDh_3.2 //

¹⁸⁴ On est ici en présence d’une image positive des nuages qui ne « voilent » pas une vérité. Si en Angleterre au XIV^e siècle, un poète mystique chantait le *Nuage d’inconnaissance*, Daulatrām chante en quelque sorte ici un « Nuage de connaissance ». Ce nuage est « dense » (*ghana*), c’est-à-dire pluvieux.

restreints (*aṇuvrata*) du laïc jaina. Les douze *anuprekṣā* sont des sujets de méditation, plutôt retenus par les auteurs digambara¹⁸⁵ qui invitent à fixer ses pensées sur :

1. l'impermanence (*anitya*) : la jeunesse, les maisons, les troupeaux de vaches, les femmes, les éléphants, les amis, les servants dévoués et le plaisir sensuel ont une vie brève, ils sont transitoires, comme les arcs-en-ciel (5.3).
2. l'absence de soutien (*aśaraṇa*) : les bijoux, les formules sacrées ou les textes n'ont jamais sauvé quiconque de la mort (5.4).
3. le cycle des transmigrations (*saṃsāra*) : la douleur est présente dans les quatre destinées, dans les quatre renaissances possibles (divine, humaine, animale, infernale), seule la cinquième destinée, la libération, apportera le bonheur (5.5).
4. la solitude (*ekatva*) : l'âme est seule face à l'apparition du karman, la famille n'est d'aucune d'aide (5.6).
5. la séparation entre le domaine du soi et le domaine du corps (*anyatva*) : le soi et le corps sont fusionnés comme le lait et l'eau dans une mixture mais ils sont pourtant distincts, sinon une mère et son enfant auraient une âme pour deux (5.7).
6. l'impureté du corps (*aśuci*) : le corps est composé de sang, de graisse, de pus et d'os, comment peut-on être attaché à une telle chose (5.8) ?
7. l'influx karmique (*āsrava*) : il est causé par l'activité (*yoga*) et produit de la douleur (5.9).
8. l'arrêt de l'influx karmique (*saṃvara*) : en sont capables ceux qui ne s'engagent dans aucune activité, qu'elle soit favorable ou défavorable (5.10).
9. l'élimination du karman (*nirjarā*) : l'arrêt de l'influx karmique n'est pas suffisant pour atteindre la libération, encore faut-il l'éliminer en pratiquant des austérités (5.11).
10. l'univers (*loka*) : il n'a pas de créateur, ni de conservateur, ni de destructeur, il est seulement composé des six substances (*dravya*) et l'âme erre à travers lui (5.12).
11. la difficulté d'atteindre l'éveil (*bodhi-durlabha*) : une âme qui aurait atteint les plus hauts sommets dans le monde des dieux ne peut prétendre à la libération si elle n'a pas la connaissance juste (*samyag-jñāna*), celle qui sert à discriminer le soi du non-soi, si difficile à obtenir (5.13).
12. la prédication de la religion (*dharma-svākhyātatva*) : Croyance, Connaissance et Conduite droites mènent au bonheur éternel (*acala sukha*), auquel peut prétendre l'âme qui, éloignée de l'égarement, tient fermement ce Triple Joyau (5.14).

¹⁸⁵ Voir Williams, *Jaina Yoga*, p. 244.

Le sixième et dernier chapitre est consacré à la conduite des moines, sachant que le sixième échelon des *guṇasthāna* est précisément le moment où le laïc suffisamment engagé et rompu aux exercices spirituels qui lui étaient dévolus, prend les vœux monastiques et se doit désormais de suivre la conduite réservée aux moines.

On le voit, ces « six boucliers », ces six chapitres, sont organisés de manière ascendante. Ils reprennent en effet l'organisation des *guṇasthāna*, sans que jamais Daulatrām les cite nommément, alors qu'ils dessinent en filigrane le plan de son texte, le « patron », comme diraient les couturiers. Après avoir décrit dans le premier chapitre les horreurs de l'existence afin d'inviter à emprunter le chemin de la libération, Daulatrām décrit au chapitre 2 le premier échelon des *guṇasthāna*, à savoir celui de la mauvaise croyance (*mithyādṛṣṭi*). Il décrit ensuite aux chapitres 3 et 4 la croyance et la connaissance droites, c'est-à-dire celles qui sont à la base du quatrième échelon des *guṇasthāna* à partir duquel on est invité à prendre les vœux du laïc et à suivre la conduite prescrite pour les laïcs, décrite par Daulatrām au chapitre 5, une fois atteint le cinquième échelon. Cette étape accomplie, le laïc avancé accède au sixième échelon où il doit prendre les vœux monastiques et suivre la conduite prescrite pour les moines, décrite en détail par Daulatrām dans le chapitre 6.

Le cas Daulatrām est intéressant parce qu'il mêle une fois de plus les théories kundakundiennes développées dans le *Samayasāra*, sur le soi, sur les deux points de vue, sur l'asservissement des karman qu'ils soient favorables ou défavorables, tout en gardant l'arrière-fond d'une progression spirituelle, telle qu'elle est décrite dans le *Gommaṭasāra*, mais sans jamais l'affirmer, soit qu'elle est suffisamment intégrée dans l'inconscient jaina, soit qu'elle ait été totalement oubliée après être arrivée à un degré de complexité avancé au temps de Dyānatrāy.

Les *Boucliers* de Daulatrām, grâce à leur simplicité, à leur brièveté, à leur style paradoxal, ont connu un très grand succès populaire. Le texte a par exemple été inclus dans la *Jñānapīṭha Pūjāñjali*¹⁸⁶. La présence dans ce recueil d'un texte qui fait la part belle au point de vue conventionnel n'est pas non plus surprenante. L'air du temps est au retour à la convention, une façon de réfléchir sur sa religion, sur ses pratiques religieuses, qui permet toutefois de continuer à exercer une activité professionnelle, si chère à ces laïcs, même si les affaires fonctionnaient plus ou moins bien dans le cas de Banārasīdās et de Daulatrām. Les poètes et les financiers n'ont jamais fait bon ménage, semble-t-il, jusqu'à l'arrivée de Rājacandra, surdoué dans tous les domaines.

¹⁸⁶ Le texte figure p. 423-438. On note aussi qu'il est significatif qu'aucun poème de Banārasīdās n'apparaisse dans le recueil des *Pūjāñjali* d'Upadhye et de Śāstrī, alors qu'ils ont sélectionné des poèmes des membres ultérieurs de la lignée comme Hemarāj, Dyānatrāy, Budhajan, Būdhādās ou Daulatrām.

3. Śrīmad Rājacandra : la laïcité au feu de la connaissance

Rājacandra (1867-1901) occupe une place spéciale dans le jainisme tant par sa personnalité hors-norme que par sa postérité. Il est né à Vavana, un petit port du Gujarat dans la région du Saurashtra, d'un père vaiṣṇava et d'une mère jaina śvetāmbara fort dévote. Les mariages entre jaina et vaiṣṇava ne faisaient pas exception au Gujarat dans la mesure où l'on se mariait entre marchands, à l'intérieur de la même caste. Rājacandra, né Lakṣmīnandān, fut très tôt intéressé par les mystères de la religion et fréquentait assidûment les *āśrama* hindous et les *upāśraya* jaina en accordant à ces derniers de plus en plus d'importance. Les religieux, voyant cet enfant intelligent et intéressé, lui donnèrent rapidement à lire des textes importants comme le *Pratikramaṇa-sūtra*. On dit que les notions de compassion, d'humilité et de respect de toute forme de vie touchèrent particulièrement le cœur de l'enfant qui était très tôt attiré par la recherche du soi et les valeurs de la renonciation.

Son enfance est marquée par un épisode retentissant, resté très populaire encore de nos jours (on en trouve des dessins animés sur internet pour l'éducation des jeunes jaina). Un événement a en effet déclenché chez lui la remémoration de ses naissances antérieures (*jāti-smaraṇa-jñāna*). Āmicanda, un voisin et un ami de la famille, s'était fait mordre par un serpent et mourut sur le coup. Rājacandra, qui devait avoir sept ans, demanda à son grand-père ce qui lui était arrivé. Le grand-père, d'abord embarrassé par cette question d'enfant, toujours si directe et attendant une réponse ferme, finit par lui dire qu'Āmicanda était mort, c'est-à-dire qu'il ne pouvait plus parler, ni marcher, ni bouger, et que son corps allait être brûlé sur le champ de crémation. Rājacandra suivit le cortège en secret, grimpa sur la branche d'un arbre et vit le corps sur le bûcher funéraire. Il se demanda pourquoi les gens étaient à ce point cruels pour brûler le corps d'un homme si gentil. Son esprit était confus et il mit toute son énergie à se concentrer pour tenter de comprendre. À ce moment-là, le « rideau » qui cachait ses naissances antérieures s'ouvrit et marqua le jeune homme au point qu'il voulut dédier sa vie aux austérités et à la recherche du soi.

Il n'a pourtant jamais souhaité prendre les vœux monastiques, considérant – à juste titre ! – que la vie séculière était une épreuve supplémentaire vers la réalisation de l'esprit et que la vie monastique était, de ce point de vue, une façon de se simplifier la tâche. Rājacandra épousa donc Zabakbāi à l'âge de 21 ans, avec qui il eut quatre enfants. Lorsque ses « disciples » le questionnèrent à propos du mariage, Rājacandra leur répondit qu'il ne lui avait apporté ni joie ni peine car son esprit avait toujours été fixé sur le soi... Zabakbāi était la fille d'un joaillier issu de la famille des Zaveri qui vit en Rājacandra une intelligence toute particulière et qui le poussa à entrer dans la course au commerce. Comme tous les enfants de marchands, nombreux dans la lignée qui nous occupe puisque nous avons particulièrement regardé des auteurs laïcs, Rājacandra avait appris le métier

auprès de son père. Il s'installa donc comme joaillier à Bombay, en tâchant toujours d'observer les vœux des laïcs jaina dans l'exercice de son métier : ne pas mentir à propos des marchandises (*satya*), ne pas voler les clients (*asteya*), etc.

Rājacandra est connu pour sa relation avec Mohandas Karmacand Gandhi (1869-1948). Ils se rencontrèrent à Bombay alors que Gandhi revenait tout juste de Londres avec ses diplômes et allait repartir pour l'Afrique du Sud exercer son métier d'avocat. Gandhi consacre un chapitre de son autobiographie¹⁸⁷ à celui qu'il nomme « Rāychandbhāi ». Rājacandra était célèbre pour sa très grande mémoire et sa capacité à mener plusieurs actions en même temps. Il avait la réputation d'être un « *śatāvadhānī* », quelqu'un qui peut mener cent choses à la fois, ce que Gandhi put vérifier.

« Je lui enviai ce talent, sans, cependant, en subir le charme. Le véritable enchantement devait venir plus tard : de sa connaissance très étendue des Écritures, de la pureté absolue de son caractère, et de sa passion brûlante pour l'accomplissement de l'être. »¹⁸⁸

La non-violence, au cœur de la désobéissance civile chez Gandhi, vient principalement de son contact avec Rājacandra, qui avait fini par suivre fermement les vœux du jainisme dont le plus important est l'*ahiṃsā*. Nous sommes en 1891, l'avocat à 22 ans, le joaillier en a 24 et laissa sur son cadet une très forte impression, comme en témoigne la suite de son portrait.

« L'activité commerciale de Rāychandbhāi se chiffrait par centaines de milliers de roupies. C'était un connaisseur en perles et diamants. En affaires, les problèmes les plus complexes n'étaient que jeu pour lui. Mais sa vie gravitait autour de tout autre chose. L'axe sur lequel elle tournait, c'était le désir de voir Dieu face à face. Entre autres objets, sur sa table de travail, on trouvait invariablement un livre religieux et son journal intime. Les affaires terminées, il ouvrait invariablement l'un et l'autre. (...) Depuis, j'ai rencontré plus d'un chef religieux, plus d'un maître en religion. J'ai fait tout ce que j'ai pu pour rencontrer les principales têtes de diverses confessions et je dois dire que personne ne m'a fait aussi forte impression que Rāychandbhāi. Ses paroles m'allaient droit au cœur. Son intelligence me contraignait au même grand respect que son zèle moral ; et tout au fond de moi, j'avais la certitude qu'il ne m'entraînerait jamais volontairement sur la mauvaise voie et me confierait

¹⁸⁷ M. K. Gandhi, *Autobiographie ou Mes expériences de vérité*, traduit par Georges Belmont, Paris, PUF, 1982 (1er éd. fr. 1964), chapitre premier de la deuxième partie, p. 111-114.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 112.

toujours l'initimité de sa pensée. Aussi fut-il mon refuge, à mes moments de désarroi spirituel. »¹⁸⁹

Brûlée par cette intensité, la vie de Rājacandra fut aussi très brève. Sa santé se détériora, son corps maltraité par les jeûnes et les austérités devint d'une maigreur impressionnante. Il mourut à 34 ans, le 9 avril 1901, à Rajkot au Gujarat, laissant derrière lui, comme nous le verrons, des disciples et une pensée d'une grande force, gardée précieusement dans sa correspondance et dans ses textes. L'œuvre de Rājacandra se compose en effet de lettres envoyées à ses proches amis, de son journal intime évoqué par Gandhi, et de poèmes à teneur philosophique. Dans la *Mokṣamālā* (« Rosaire de la délivrance »), rédigée en trois jours dans sa seizième année selon la légende, il donne 108 leçons, comme les 108 perles d'un rosaire, autour de l'acquisition de la connaissance et des conseils sur la façon dont on peut mener une conduite droite dans la vie quotidienne. Les aphorismes qu'il a prononcés ou rédigés dans son journal et les réponses qu'il a données aux questions de son entourage ont été rassemblés pour former des recueils, comme le *Tattvajñāna* (« Connaissance des principes ») ou le *Kara vicāra to pāma* (« Cherche et trouve »), dont le titre est emprunté à une strophe de son traité le plus célèbre, l'*Ātmasiddhi* (« Réalisation du soi »), rédigé au soir de sa vie pour regrouper et transmettre l'essence de sa pensée, cette pensée si proche de celle de Kundakunda et du *Samayasāra*. Cette proximité, qui a poussé les universitaires à inclure Rājacandra dans la « Digambara mystical tradition », nous invite à regarder de plus près le petit traité de cet auteur hors-norme qui ne se revendique lui-même d'aucune tradition.

3.1 L'*Ātmasiddhi* : Texte et traduction

3.1.1 La bonne et de la mauvaise approche

je svarūpa samajyā vinā, pāmyo duḥkha ananta /
samajāvyuṃ te pada namuṃ, śrī sadguru bhagavanta // AS_1 //

Sans comprendre sa nature propre, on a enduré une douleur infinie. Pour la comprendre, je m'incline à tes pieds, vénérable vrai maître, bienheureux.

varttamāna ā kāḷa māṃ, mokṣa-mārga bahu-lopa /
vicāra vā ātmārthī ne, bhākhya atra agopya // AS_2 //

¹⁸⁹ *Idem*, p. 113-114.

Dans les temps présents, le chemin de la délivrance est souvent oublié. Il est exposé dans ce texte, sans rien cacher, soumis à la réflexion des chercheurs du soi.

koi kriyā-jaḍa thai rahyā, śuṣka-jñāna māṃ koi /
māne māraḡa mokṣa no, karuṇā upaje joi // AS_3 //

Certains suivent un rituel stupide, d'autres s'en tiennent à des connaissances stériles. Ils y voient le chemin de la délivrance. Ils doivent susciter la compassion.

bāhya-kriyā māṃ rācatā, antar'-bheda na kāṃhi /
jñāna-māraḡa niṣedhatā, teha kriyā-jaḍa āṃhi // AS_4 //

« Il faut être attaché au rituel extérieur, il n'y a aucune catégorie interne ». Ils se détournent du chemin de la connaissance : tels sont ceux qui suivent un rituel stupide.

bandha mokṣa che kalpanā, bhāke vāṇī māṃhi /
varttom mohāveśa māṃ, śuṣka-jñānī te āṃhi // AS_5 //

« La servitude et la délivrance sont des constructions imaginaires. Ils énoncent cela en parole. » Ils vivent entièrement dévoués à l'illusion : tels sont ceux qui s'en tiennent à des connaissances stériles.

vairāgyādi saphaḷa to, jo saha ātama-jñāna /
tema je ātama-jñāna nī, prāpti-taṇāṃ nidāna // AS_6 //

Les formes d'ascétisme comme l'indifférence aux choses du monde portent fruit si on possède la connaissance du soi ; et elles sont en même temps la condition pour atteindre la connaissance du soi.

tyāga virāga na citta māṃ, thāya na tene jñāna /
aṭake tyāga virāga māṃ, to bhūle nija-bhāna // AS_7 //

Il n'y a pas de connaissance pour ceux dont l'esprit n'est ni dans le détachement ni dans l'absence de passion. Ceux qui s'arrêtent au détachement et à l'absence de passion oublient la conscience de ce qui leur est propre.

jyom jyom je je yogya che, tahāṃ samajavūṃ teha /
tyāṃ tyāṃ te te ācare, ātmārthī jana eha // AS_8 //

N'importe où, n'importe quelle chose est appropriée dans la mesure où il la comprend, dans la mesure où il la pratique il se comporte en chercheur du soi.

seve sadguru-caraṇa ne, tyāgī dai nija-pakṣa /

pāme te paramārtha ne, nija-pada no le lakṣa // AS_9 //

Il honore les pieds du vrai maître en renonçant à ses propres thèses, accepte sa vérité suprême, suit la trace de ses pas.

ātma-jñāna sama-darśitā, vicare udaya-prayoga /

apūrva-vāṇī parama-śruta, sadguru-lakṣaṇa yogya // AS_10 //

Connaissance du soi, équanimité du regard, comportement adapté à la manifestation [du karman], parole exceptionnelle, connaissance scriptuaire d'excellence : telles sont les aptitudes et les caractéristiques des vrais maîtres.

pratyakṣa-sadguru sama nahīm, parokṣa Jina-upakāra /

evo lakṣa thayā vinā, uge na ātma-vicāra // AS_11 //

Il n'y a rien d'équivalent à un maître réel, les Jina que l'on ne voit pas rendent service. Sans avoir perçu cela, on ne peut pas être éveillé à l'examen du soi.

sadguru nā upadeśa vaṇa, samajāya na Jina-rūpa /

samajāya vaṇa upakāra śo, samajye Jina-svarūpa // AS_12 //

Sans l'enseignement d'un vrai maître, on ne comprend pas la nature des Jina. Alors comment parler d'aide lorsqu'on ne comprend pas ? Il faudrait comprendre la véritable nature des Jina.

ātmādi astitva nā, jeha nirūpaka śāstra /

pratyakṣa sadguru-yoga nahīm, tyām ādhāra supātra // AS_13 //

L'existence du soi et de ce genre de choses peut aussi être consignée sous la forme d'un traité. Si la présence d'un vrai maître n'est pas possible, on peut alors avoir recours à une personne parfaitement digne.

athavā sadgurue kahyām, je avagāhana kāja /

te te nitya vicāra vām, karī matāntara tyāja // AS_14 //

Sinon, il faut travailler à s'immerger dans ce que dit le vrai maître. Celui qui pratique un examen mental continu renonce aux différences d'opinion.

roke jīva svachanda to, pāme avaśya mokṣa /
pāmyā ema ananta che, bhākyuṃ jina nirdoṣa // AS_15 //

L'âme qui peut contenir ses désirs arrive assurément à la délivrance. Ce qu'elle atteint est éternel, ainsi parle le Jina qui ne se trompe jamais.

pratyakṣa sadguru-yoga thī, svachanda te rokāya /
anya upāya karyā thakī, prāye bamaṇo thāya // AS_16 //

Grâce au joug perceptible d'un vrai maître, on peut arriver à contrôler ses désirs. En ayant recours à d'autres moyens, on obtient généralement d'autres désirs¹⁹⁰.

svachanda mata āgraha tajī, vartte sadguru-lakṣa /
samakita te ne bhākhiyuṃ, kāraṇa gaṇī pratyakṣa // AS_17 //

Après avoir renoncé à ses désirs et à ses entêtements, on se conforme à l'idée visée par le maître. On a appelé cela « orthodoxie », l'ayant considérée comme la cause manifeste [du comportement].

mānādika śatru mahā, nija-chande na marāya /
jātām sadguru-śaraṇa mām, alpa prayāse jāya // AS_18 //

On ne peut pas tuer seul le grand ennemi qu'est l'orgueil, accompagné des autres passions. Une fois que l'on a pris refuge au pied du vrai maître, ils partent au prix d'un effort moindre.

ja sadguru-upadeśa thī, pāmyo kevala-jñāna /
guru rahyā chadmastha paṇa, vinaya kare bhagavāna // AS_19 //

Celui qui grâce à l'enseignement d'un vrai maître est devenu omniscient – mais le maître n'a pas atteint l'omniscience – ce seigneur continue à révéler son maître¹⁹¹.

evo mārga vinaya taṇo, bhākyo śrī-Vītarāga /
mūla hetu e mārga no, samaje koi subhāgya // AS_20 //

Ce chemin de la révérence a été énoncé par le Dép passionné. Chanceux est celui qui comprend la cause et le fondement de ce chemin.

¹⁹⁰ Un maître réel peut aider à contrôler ses désirs, alors que d'autres moyens, comme la lecture seule des textes, peut engendrer d'autres désirs.

¹⁹¹ Opposition entre l'omniscience totale (*kevala-jñāna*) et l'omniscience partielle (*chadmastha*). Le disciple qui atteint l'omniscience reste redevable à son maître, qui lui n'a pas atteint l'omniscience.

asadguru e vinaya no, lābha lahe jo kāmī /
mahā-mohanīya-karma thī, buḍe bhava-jaḷa māmhi // AS_21 //

Celui qui cherche à révéler un mauvais maître se noie dans l'océan des renaissances sous l'effet d'un grand karman d'égarement.

hoya mumukṣu jīva te, samaje eha vicāra /
hoya matārthī jīva te, avaḷo le nirdhāra // AS_22 //

Si l'âme veut être délivrée, elle comprendra ce discernement. Si l'âme cherche à se raccrocher à une croyance, elle comprendra certainement le contraire.

hoya matārthī teha ne, thāya na ātama lakṣa /
teha matārthī lakṣa ṇo, ahīm kahyām nirpakṣa // AS_23 //

Le dévot qui cherche à se raccrocher à une croyance ne trouve aucun signe distinctif du soi¹⁹². Les caractéristiques du dévot ont été exposées ci-dessous, de manière impartiale.

3.1.2 Les caractéristiques du dévot

bāhya-tyāga paṇa jñāna nahīm, te māne guru satya /
athavā nija-kuḷa-dharma nā, te guru mām ja mamatva // AS_24 //

Quelqu'un qui renonce au monde ostensiblement, mais sans aucune connaissance, on le prend pour un véritable maître. Ou alors on s'attache à un maître du fait de sa tradition familiale.

je Jina-deha-pramāṇa ne, samavasaraṇādi siddhi /
varṇana samaje Jina nuṃ, roki rahe nija-buddhi // AS_25 //

S'il comprend la réalisation comme la description d'un Jina : la mesure du corps des Jina, la réunion de tous les êtres, etc.¹⁹³, il limite sa propre intelligence.

pratyakṣa sadguru-yoga mām, vartte dṛṣṭi vimukha /
asadguru ne dṛḍha kare, nija-mānārthe-mukhya // AS_26 //

Même sous le joug perceptible d'un vrai maître, il se détourne de la croyance droite. Il donne du crédit aux mauvais maîtres pour satisfaire son orgueil.

¹⁹² Opposition entre *mumukṣu-jīva* et *matārthī-jīva*, entre l'âme qui désire être délivrée et l'âme qui suit l'opinion religieuse générale, entre l'aspirant à la délivrance et le dévot.

¹⁹³ Les motifs notés par Rājacandra font souvent l'objet d'enluminure dans les manuscrits.

devādi gati bhaṅga māṃ, je samaje śruta jñāna /
māne nija-mata-veṣa no, āgraha mukti nidāna // AS_27 //

Il voit dans la division en [quatre] destinées – divine¹⁹⁴, etc. – la connaissance scriptuaire. Il s’obstine à penser que les aspects extérieurs de sa croyance sont la cause de la délivrance.

lahyuma svarūpa na vṛtti num, grahyuma brata abhimāna /
grahe nahīma paramārtha ne, levā laukika māna // AS_28 //

Il ne comprend pas la vraie nature de son existence, il prend les vœux avec orgueil, il ne saisit pas la vérité suprême, il suit l’opinion commune.

athavā niścaya-naya grahe, mātra śabda nī māmya /
lope sad-vyavahāra ne, sādhana-rahita thāya // AS_29 //

Ou alors il adopte le point de vue absolu, mais seulement par des mots. Il rejette la vie courante et se prive des moyens de réalisation.

jñāna-daśā pāmyo nahīma, sādhana-daśā na kāmī /
pāme tenī saṅga je, te buḍe bhava māmyhi // AS_30 //

Il n’atteint jamais un état de connaissance, pas plus qu’un état de réalisation. Celui qui s’entiche de sa fréquentation sombre dans l’océan des renaissances.

e paṇa jīva matārtha māma, nija-mānādi kāja /
pāme nahīma paramārtha ne, ana-adhikārī-māmya // AS_31 //

Cette âme-ci est dans une croyance dévote, pour le compte de ses passions, à commencer par l’orgueil. Elle n’atteindra jamais la vérité absolue, parce qu’elle n’y est pas apte.

nahīma kaṣāya apaśāntatā, nahīma antar’-vairāgya /
saraḷapaṇu na madhyasthatā, e matārthī durbhāgya // AS_32 //

Pas d’apaisement des passions, pas d’ascèse interne, pas de droiture ni d’impartialité : le dévot qui cherche à se raccrocher à une croyance est bien infortuné.

¹⁹⁴ Les quatre modes d’existence (*gati*) que sont l’existence divine (*deva-gati*), humaine (*nara-gati*), animale (*triya-gati*) et infernale (*naraka-gati*).

lakṣaṇa kahyāṃ matārthī nāṃ, matārtha jāvā kāja /
have kaḥuṃ ātmārthī nāṃ, ātma artha sukha-sāja // AS_33 //

Les caractéristiques du dévot ont été décrites pour rejeter la croyance dévote. Je vais maintenant décrire celles du chercheur du soi pour montrer le bonheur que constitue la recherche du soi.

3.1.3 Les caractéristiques du chercheur du soi

ātma-jñāna tyāṃ muni-paṇu, te sākā guru hoyā¹⁹⁵ /
vākī kula-guru kalpanā, ātmārthī nahīṃ joyā¹⁹⁶ // AS_34 //

Là où il y a connaissance du soi, il y a attitude ascétique. Tel est le vrai maître. Le reste n'est que guru de famille et autres imaginations : ce ne sont pas des chercheurs du soi.

pratyakṣa sadguru prāpti no, gaṇe parama upakāra /
traṇe yoga ekatva thī, varte ājñādhāra // AS_35 //

[Le chercheur du soi] considère la rencontre efficiente avec un vrai maître comme une aide suprême. Pareillement dans les trois disciplines¹⁹⁷, il reste sous son ordre .

eka hoyā traṇa kāla māṃ, paramārtha no pantha /
prere te paramārtha ne, te vyavahāra samanta // AS_ 36 //

Le chemin menant au but ultime est le même dans chacun des trois temps¹⁹⁸. Celui qui se dirige vers le but ultime s'y dirige à chaque instant de la vie courante¹⁹⁹.

ema vicārī antare, śodhe sadguru-yoga /
kāma eka ātmārtha nuṃ, bījo nahīṃ mana roga // AS_37 //

Après s'être ainsi examiné en son for intérieur, il cherche la présence d'un vrai maître. Un seul travail : la recherche du soi. Nulle autre maladie en tête.

¹⁹⁵ L'édition de 1957 donne pour le texte gujarati « *ātmārthī jana joya* », alors que la traduction en hindi reprend bien la version ici rétablie.

¹⁹⁶ L'édition de 1957 donne de nouveau « *ātmārthī jana joya* », alors qu'aussi la traduction en hindi donne la version ici rétablie.

¹⁹⁷ Le mental, la parole et le corps doivent être disciplinés.

¹⁹⁸ Passé, présent, futur.

¹⁹⁹ En somme, le chemin de la vérité s'arpente tout le temps et partout.

kaśāya nī upaśāntatā, mātra mokṣa-abhilāṣa /

bhave kheda, prāṇī-dayā, tyāṃ ātmārtha-nivāsa // AS_38 //

L'apaisement des passions, la délivrance pour seul désir, la lassitude de renaître, la compassion pour tous les êtres : là se trouve le terreau de la recherche du soi.

daśā na evī jyāṃ sudhī, jīva lahe nahīṃ joga /

mokṣa-mārga pāme nahīṃ, maṭe na antar'-roga // AS_39 //

Tant que l'âme n'a pas atteint ce degré d'intelligence elle ne peut pas trouver la présence [d'un vrai maître], le chemin de la délivrance n'est pas emprunté, les maladies internes ne sont pas guéries.

āve jyāṃ evī daśā, sadguru-bodha suhāya /

te bodhe suvicāraṇā, tyāṃ pragaṭe sukhadāya // AS_40 //

Mais alors qu'est arrivé cet état, l'éveil par le vrai maître est facile. Alors s'éveille la réflexion juste et se révèle la joie.

jyāṃ pragaṭe suvicāraṇā, tyāṃ pragaṭe nija-jñāna /

je jñāne kṣaya moha thai, pāme pada nirvāṇa // AS_41 //

Comme se révèle la réflexion juste, se révèle alors la connaissance du soi. Celui qui connaît le moyen de détruire l'égarement emprunte le chemin de l'ultime extinction.

upaje te suvicāraṇā, mokṣa-mārga samajāya /

guru-śiṣya-saṃvāda thī, bhākuṃ ṣaṭ-pada āṃhi // AS_42 //

Celui qui fait naître la réflexion juste comprend le chemin de la délivrance. Par l'entremise d'un dialogue entre maître et disciple, je vais énoncer six discours.

3.1.4 Les six affirmations

ātmā che, te nitya che, che karttā nija-karma /

che bhoktā, vaḷī mokṣa che, mokṣa-upāya sudharma // AS_43 //

1) Le soi existe ; 2) il est éternel ; 3) il est l'agent de sa propre production karmique ; 4) il est le jouisseur de cette production ; et aussi : 5) la délivrance existe ; 6) la vraie religion est l'instrument de la délivrance.

ṣaṭ-sthānaka saṃkṣepa māṃ, ṣaṭ-darśana paṇa teha /

samajāvā paramārtha ne, kahyāṃ jñānī e eha // AS_44 //

Les six degrés vont apparaître dans cet exposé concis ; ils sont d'ailleurs à comprendre comme six écoles philosophiques²⁰⁰. Le vrai connaisseur les a exposés pour faire connaître la vérité suprême.

śaṅkāḥ – nathī dṛṣṭi māṃ āvato, nathī jaṇātum rūpa /

bījo paṇa anubhava nahīm, te thī na jīva-svarūpa // AS_45 //

Première réfutation du disciple – « On ne peut pas la voir avec les yeux, on ne peut pas connaître sa forme, on ne peut pas l'expérimenter autrement, c'est pourquoi la vraie nature de l'âme n'existe pas.

athavā deha ja ātamā, athavā indriya prāṇa /

mithyā jūdo mānavā, nahīm jūdum endhāna // AS_46 //

Ou bien le soi est le corps lui-même, ou il est l'organe des sens ou les souffles vitaux. Il est faux de croire qu'il est différent de ceux-ci. Aucun signe ne marque cette différence.

valī jo ātmā hoyā to, jaṇāya te nahīm²⁰¹ kema /

jaṇāya jī te hoyā to, ghaṭa paṭa ādī jema // AS_47 //

Si le soi existe, comment peut-on l'identifier ? Et si on l'identifie, il est comme un pot, un vêtement, etc.

māṭe che nahīm ātamā, mithyā mokṣa upāya /

e antar'-śaṅkā-taṇo, samajāvo sad-upāya // AS_48 //

Donc le soi n'existe pas. Les moyens de la délivrance ne sont que des mensonges. Donnez-moi un vrai moyen de lever ce doute que je porte en moi. »

samādhānaḥ – bhāsyo dehādhyāsa thī, ātmā deha-samāna /

paṇa te banne bhinna che, pragaṭa-lakṣaṇe bhāna // AS_49 //

²⁰⁰ Ces six positions ont été déjà énoncées en négatif par Yaśovijaya dans l'*Adhyātmāsāra* (13.2), cf. *supra* § 1.2.2. Pour mémoire : 1) les matérialistes Cārvāka pensent que le soi n'existe pas ; 2) les bouddhistes pensent que le soi n'est pas éternel ; 3) le Sāṃkhya pense que le soi n'est pas l'agent de la production karmique ; 4) les bouddhistes pensent que le soi n'est pas le jouisseur de la production karmique (si le soi n'est pas éternel et s'il est l'agent de sa production karmique) de même que le Sāṃkhya (si le soi est éternel et s'il n'est pas l'agent de sa production karmique) ; 5) les brahmanes « sacrificateurs » (*yājñika*) pensent que le soi ne peut pas être délivré ; 6) les musulmans pensent qu'il n'y a pas d'instrument de la délivrance.

²⁰¹ L'édition de 1957 donne « *ahīm* » au lieu de « *nahīm* », ce que traduit bien le hindi.

Argumentation du maître – « Du fait que l'on attribue au corps des qualités qu'il n'a pas, le soi semble identique au corps. Mais ils sont tous les deux différents, les caractéristiques le prouvent.

bhāsyo dehādhyaśa thī, ātmā deha-samāna /

paṇa te banne bhinna che, jema aśi ne myāna // AS_50 //

Du fait que l'on attribue au corps des qualités qu'il n'a pas, le soi semble identique au corps. Mais ils sont tous les deux différents, comme l'épée et le fourreau.

je draṣṭā che dṛṣṭi no, je jāṇe che rūpa /

abādhya anubhava je rahe, te che jīva-svarūpa // AS_51 //

Ce qui voit les yeux, ce qui connaît les formes, ce qui expérimente sans contrainte, ceci est la vraie nature de l'âme.

che indriya pratyeka ne, nija nija viśaya nuṁ jñāna /

pāñca indri²⁰² nā viśaya nuṁ, paṇa ātmā ne bhāna // AS_52 //

Chaque sens a son propre sujet de connaissance²⁰³. Mais l'âme connaît le sujet des cinq sens²⁰⁴.

deha na jāṇe teha ne, jāṇe na indriya prāṇa /

ātmā nī sattā vaḍe, teha pravarte jāṇa // AS_53 //

Le corps ne peut pas le connaître, les organes des sens ni les souffles ne peuvent le connaître, mais, sache-le, leur existence dépend de l'existence du soi.

sarva avasthā ne viṣe, nyāro sadā jaṇāya /

pragaṭa-rūpa caitanya-maya, e endhāṇe sadāya // AS_54 //

Il se distingue toujours de toutes les conditions. Sa forme manifeste est faite de conscience, tel est toujours son signe distinctif.

ghaṭa paṭa ādi jāṇatūṁ, tethī tene māna /

jāṇanāra te māna nahīṁ, kahiye kebuṁ jñāna // AS_55 //

²⁰² pour « *indriya* ».

²⁰³ Le son pour l'ouïe, les formes pour la vue, les saveurs pour le goût, etc.

²⁰⁴ L'ouïe connaît le son, la vue les formes, le goût les saveurs, etc., mais l'âme, elle, connaît à la fois le son, les formes, les saveurs, etc.

Tu connais les pots, les vêtements, etc., c'est pourquoi tu admets leur existence. Mais tu ne considères pas le porteur de connaissance. Comment peux-tu alors parler de connaissance ?

parama buddhi kṛṣa deha mām, sthūla deha mati alpa /

deha hoyā jo ātamā, ghaṭe na āma vikalpa // AS_56 //

« L'intelligence suprême est dans les corps émaciés ; la pensée est moindre dans les corps enrobés ». Si le corps est le soi, une telle opinion commune n'apparaîtrait pas.

jaḍa cetana no bhinna che, kevala pragaṭa svabhāva /

ekapaṇuṃ pāme nahīm, traṇe kāla dvaya-bhāva // AS_57 //

La matière inerte est distincte de la conscience, rien que leur nature le prouve. Elles ne seront jamais réunies. Leurs natures étaient, sont et resteront dissemblables.

ātmā nī śaṅkā kare, ātmā pote āpa /

śaṅkā no karanāra te, acaraja eha amāpa // AS_58 //

Tu doutes du soi, c'est donc que le soi doute de lui-même, car c'est lui le créateur du doute. Voilà une surprise de taille ! »

śaṅkāḥ – ātmā nā astitva nā, āpe kahyā prakāra /

saṃbhava teno thāya che, antara karye vicāra // AS_59 //

Deuxième réfutation du disciple – « Vous venez, en quelque sorte, de démontrer l'existence du soi. Après y avoir réfléchi en mon for intérieur, il me paraît possible qu'il existe.

bījī śaṅkā thāya tyām, ātmā nahīm avināśa /

deha yoga thī upaje, deha viyoge nāśa // AS_60 //

La deuxième réfutation est que le soi n'est pas impérissable. Il naît de l'union avec le corps, il périt de la séparation d'avec le corps.

athavā vastu kṣaṇika che, kṣaṇe kṣaṇe palaṭāya /

e anubhava thī paṇa nahīm, ātmā nitya jaṇāya // AS_61 //

Ou encore : un objet ne dure qu'un temps, il change d'instant en instant. C'est par cette expérience que l'on ne peut pas dire du soi qu'il est éternel. »

samādhānaḥ – deha mātra saṁyoga che, valī jaḍa rūpī dṛśya /

cetanā nāṁ utpatti laya, konā anubhava vaśya // AS_62 //

Argumentation du maître – « Le corps est simplement un agrégat ; il est fait de matière inerte, il possède une forme, il est visible. Mais qui a le pouvoir d'expérimenter l'origine et la fin de la conscience ?

jenā anubhava vaśya e, utpanna laya nuṁ jñāna /

te tethī jūdā vinā, thāya na kemē bhāna // AS_63 //

Celui qui a le pouvoir d'expérimenter et de connaître son origine et sa fin doit être séparé d'elle ; comment sinon pourrait-il en avoir connaissance ?

je saṁyogo dekhiye, te te anubhava dṛśya /

upaje nahīṁ saṁyoga thī, ātmā nitya pratyakṣa // AS_64 //

Ce qui est vu comme agrégat, on peut en faire l'expérience par la vue. Le soi n'est pas le produit d'un agrégat. Il est éternel, manifestement.

jaḍa thī cetana upaje, cetana thī jaḍa thāya /

evo anubhava koi ne, kyāre kadī na thāya // AS_65 //

La conscience naît de la matière ; la matière existe grâce à la conscience. Qui peut en faire l'expérience ? Personne, jamais, nulle part.

koi saṁyogo thī nahīṁ, jenī utpatti thāya /

nāśa na teno koi māṁ, tethī nitya sadāya // AS_66 //

Ce qui ne doit pas son origine à un agrégat ne peut pas être détruit. C'est pourquoi on dit qu'il est toujours éternel.

krodhādi taratamyatā, sarpādi nī māṁya /

pūrva-janma-saṁskāra te, jīva-nityatā tyāṁya // AS_67 //

La proportion de colère, etc., dans les serpents et les autres êtres vivants dépend de l'influence des naissances antérieures. Cela prouve l'éternité de l'âme.

ātmā dravye nitya che, paryāye palātāya /

vālādi vaya traṇya nuṁ, jñāna eka ne thāya // AS_68 //

La substance du soi est éternelle. Elle subit des modifications successives. Il n'y a qu'une seule connaissance dans les trois âges de la vie, l'enfance, etc.

athavā jñāna kṣaṇika nuṃ, je jāñī vadanāra /
 vadanāro te kṣaṇika nahīm, kara anubhava nirdhāra // AS_69 //

Ou encore : celui qui évoque sa connaissance de l'impermanence des choses ne semble pas lui-même touché par l'impermanence. Tu en feras certainement l'expérience.

kyāre koi vastu no, kevala hoyā na nāśa /
 cetana pāme nāśa to, kemām bhaḷe tapāsa // AS_70 //

Il n'y a jamais uniquement destruction pour une chose. Si la conscience parvient à la destruction, cherche en quoi réside son substrat²⁰⁵. »

śaṅkāḥ – karttā jīva na karma no, karma ja kartā karma /
 athavā sahaja svabhava kām, karma jīva no dharma // AS_71 //

Troisième réfutation du disciple – « Le soi n'est pas l'agent du karman, c'est l'agir qui est l'agent du karman. Ou encore : comme sa nature propre est innée, c'est le karman qui met l'âme en mouvement.

ātmā sadā asaṅga ne, kare prakṛti bandha /
 athavā īśvara preraṇā, tethī jīva abandha // AS_72 //

Le soi est toujours indépendant, c'est la servitude qui fabrique les catégories karmiques. Ou encore : c'est le seigneur qui guide l'activité, c'est pourquoi l'âme n'est pas asservie.

māṭe mokṣa-upāya no, koi na hetu jaṇāya /
 karma-taṇuṃ kartāṇuṃ, kām nahīm kām nahīm jāya // AS_73 //

Donc, on ne comprend pas la raison d'être des moyens de la délivrance. Production de karman, producteur de karman, comment, pourquoi ne disparaissent-ils pas ? »

samādhānaḥ – hoyā na cetana-preraṇā, koṇa grahe to karma /
 jaḍa-svabhāva nahīm preraṇā, juo vicārī dharma // AS_74 //

²⁰⁵ L'exemple souvent cité par les commentateurs est celui de l'or. En effet, l'or fondu en bracelet, en lingot, etc., reste de l'or.

Argumentation du maître – « S’il n’y a pas d’activité de la conscience, alors qui appréhenderait le karman ? La stimulation ne fait pas partie de la nature intrinsèque des substances inertes. Réfléchis à la nature des choses.

jo cetana karatuṃ nathī, thatāṃ nathī to karma /

tethī sahaja svabhāva nahīṃ, tema ja nahīṃ jīva-dharma // AS_75 //

Si la conscience n’agit pas, il n’y a pas de karman. C’est pourquoi ce n’est pas la nature innée [du karman] et ce n’est pas non plus une caractéristique de l’âme²⁰⁶.

kevaḷa hota asaṅga jo, bhāsata tane na kema /

asaṅga che paramārtha thī, paṇa nija-bhāne tema // AS_76 //

Si [le soi] est absolument indépendant, pourquoi ne t’apparaît-il pas ? Il est indépendant du point de vue de la vérité suprême. Mais il l’est seulement dans sa connaissance intrinsèque.

kartā īśvara koī nahīṃ, īśvara śuddha svabhāva /

athavā preraka te gaṇye, īśvara doṣa prabhāva // AS_77 //

Il n’y a aucun seigneur qui soit agent de quoi que ce soit. La pureté est la nature intrinsèque du seigneur. Ou alors, si on considère qu’il incite à agir, le seigneur est impliqué dans les fautes.

cetana jo nija-bhāna māṃ, kartā āpa svabhāva /

vartā nahīṃ nija-bhāna māṃ, kartā karma-prabhāva // AS_78 //

Si la conscience atteint la connaissance d’elle-même, elle est alors l’agent de sa nature intrinsèque. Mais si elle n’évolue pas dans la connaissance d’elle-même, elle est impliquée dans la production du karman. »

śaṅkāḥ – jīva karma-karttā kaho, paṇa bhoktā nahīṃ soya /

śuṃ samaje jaḍa karma ke, phaḷa-pariṇāmī hoyā // AS_79 //

Quatrième réfutation du disciple – « Vous dites que l’âme est l’agent du karman, mais elle n’en a pas la jouissance. Comment comprendre que les karman, qui sont inertes, peuvent se transformer en fruit ?

phaḷa-dātā īśvara gaṇye, bhoktā-panuṃ sadhāya /

ema kahe īśvara-taṇuṃ, īśvarapaṇuṃ ja jāya // AS_80 //

²⁰⁶ C’est la conscience (*cetanā*) qui est déterminante dans la production de karman.

Si l'on considère le seigneur comme celui qui accorde le fruit [d'une action], on pose alors qu'il en a la jouissance. Mais évoquer le seigneur en ces termes, c'est ôter précisément ce qui fait de lui un seigneur.

īśvara siddha thayā²⁰⁷ vinā, jagat-niyama nahīṃ hoyā /
pachī śubhāśubha karma nām, bhogya-sthāna nahīṃ koya // AS_81 //

Si le seigneur est sans droiture, il n'y a plus d'ordre du monde. Après quoi il n'y a plus aucun lieu où éprouver le bon et le mauvais karman. »

samādhānaḥ – bhāva-karma nija-kalpanā, māṭe cetana rūpa /
jīva-vīrya nī sphuraṇā, grahana kare jaḍa-dhūpa // AS_82 //

Argumentation du maître – « Les conditions de développement karmique sont le résultat de l'imagination de l'individu²⁰⁸. C'est pourquoi la conscience produit une activité. Le jaillissement de l'énergie de l'âme capture les matières inertes²⁰⁹. »

jhera sudhā samaje nahīṃ, jīva khāya phaḷa thāya /
ema²¹⁰ śubhāśubha karma nuṃ, bhoktāpaṇuṃ jaṇāya // AS_83 //

Ni le poison ni l'ambrosie ne se laissent connaître, mais l'être qui les ingurgite en subit le fruit. La jouissance des bons et des mauvais karman se fait connaître de la même manière²¹¹.

eka rāṅka ne eka nṛpa, e ādi je bheda /
kāraṇa vinā na kāryate, e ja śubhāśubha vedya // AS_84 //

L'un est pauvre, l'autre est roi : c'est bien qu'il y a de multiples catégories [d'âme]. Il n'y a pas d'effet sans cause. Ce qu'il faut reconnaître, c'est qu'il y a des choses bonnes et mauvaises.

²⁰⁷ On rétablit ici *thayā* au lieu de *yathā*. Un erratum donne « *siddhamayā* ».

²⁰⁸ L'âme (*jīva*) peut connaître cinq conditions (*bhāva*) différentes produites par les karman : *pāriṇāmika-bhāva*, la condition essentielle, *audayika-bhāva*, la condition résultant de la réalisation sans encombre des karman, *aupaśamika-bhāva*, la condition produite par la suppression des karman, *kṣāyika-bhāva*, la condition résultant de la destruction des karman, et *kṣāyopaśamika-bhāva*, la condition dans laquelle les karman existent toujours dans l'âme mais n'ont plus d'effet sur elle. Voir Glasenapp, *Doctrine of Karman*, chap. IV, p. 40.

²⁰⁹ Nous sommes là en présence de la description du processus karmique.

²¹⁰ L'édition de 1957 donne « *eka* » au lieu de « *ema* », attesté et bien rendu en hindi par « *yahī* ».

²¹¹ Cette strophe rappelle les « flacons à huit faces » de Kundakunda contenant le poison d'une religion conventionnelle et l'ambrosie du point de vue absolu (voir *supra* Partie 1 § 3.5, strophes 306-307).

phaḷa-dātā īśvara-taṇī, e māṃ nathī jarūra /

karma svabhāve pariṇame, thāya bhoga thī dūra // AS_85 //

La divinité qui accorderait le fruit [d'une action] ? Il n'y a aucune nécessité là-dedans. Le karman arrive à maturation. À la suite de la jouissance, il s'éloigne.

te te bhogya viśeṣa nāṃ, sthānaka dravya svabhāva /

gahana bāta che śiṣya ā, kahīm saṃkṣepe sāva // AS_86 //

Les différences entre les jouissances ont pour nature : le lieu et la substance. C'est une affaire compliquée, ô disciple. Et je l'ai exposée en abrégé. »

śaṅkāḥ – kartā, bhoktā jīva ho, paṇa teno nahīm mokṣa /

vītyo kāḷa ananta paṇa, varttamāna che doṣa // AS_87 //

Cinquième réfutation du disciple – « L'âme est donc l'agent et le jouisseur [du karman]. Mais il n'y a pas pour elle de délivrance. Le temps passé est infini, mais le temps présent est fautif.

śubha kare phaḷa bhogave, devādi gati māmya /

aśubha kare narakādi phaḷa, karma-rahita na kyāmya // AS_88 //

Si l'on agit correctement, on goûte le fruit de son acte dans une destinée, à commencer par la divine. Si l'on agit mal, on goûte le fruit de son acte en enfer. Nulle part on n'échappe à son karman. »

samādhānaḥ – jema śubhāśubha karma-pada, jāṇyāṃ saphaḷa pramāṇa /

tema nivṛtti-saphaḷatā, māṭe mokṣa sujāna // AS_89 //

Argumentation du maître – « Puisque l'empreinte du karman est bonne ou mauvaise et que, tu l'as compris, sa transformation porte fruit, sa disparition elle aussi porte fruit. C'est donc, ô bon savant, que la délivrance existe.

vītyo kāḷa ananta te, karma śubhāśubha bhāva /

teha śubhāśubha chedatām, upaje mokṣa svabhāva // AS_90 //

Le temps infini a passé, avec son lot de karman de bonne ou de mauvaise nature. En rompant avec ce bon ou mauvais karman, la délivrance se manifeste dans sa nature intrinsèque.

dehādika saṃyoga no, ātyantika viyoga /

siddha mokṣa śāśvata-pade, nija ananta sukha-bhoga // AS_91 //

Lorsqu'il y a séparation définitive de l'union [du soi] avec le corps, etc., sur le chemin éternel de la délivrance et de la réalisation il y a l'infini bonheur d'être soi. »

śaṅkāḥ – hoyā kadāpi mokṣa-pada, nahīm avirodha upāya /

karmo kāḷa ananta nām, śāthī chedyām jāya // AS_92 //

Sixième réfutation du disciple – « Soit, il existe peut-être un chemin vers la délivrance. Mais le moyen de l'atteindre ne fait pas l'unanimité. Le karman ayant une durée infinie, comment peut-on y mettre fin ?

athavā mata darśana ghaṇām, kahe upāya aneka /

te mām mata sāco kayo, bane na eha viveka // AS_93 //

Ou encore : la multiplicité de croyances et d'écoles philosophiques annonce de multiples moyens. Parmi elles, quelle croyance est vraie ? Je ne suis pas parvenu à le discerner.

kaī jāti mām mokṣa che, kayā veṣa mām mokṣa /

eno niścaya nā bane, ghaṇām bheda e doṣa // AS_94 //

Pour quelles castes la délivrance est-elle possible ? Dans quel habit²¹² la délivrance est-elle possible ? Je n'ai pu concevoir aucune certitude. La multiplicité des catégories sonne comme un défaut.

tethī ema jaṇāya che, maḷe na mokṣa-upāya /

jīvādi jāṇyā taṇo, śo upakāraja thāya // AS_95 //

Ceci nous amène donc à conclure qu'on ne peut pas trouver l'instrument de la délivrance. Ainsi, en quoi est-ce une aide de connaître l'âme et toutes ces choses ?

pāñce uttara thī thayuṃ, samādhāna sarvāṅga /

samajuṃ mokṣa-upāya to, udaya udaya sadbhāgya // AS_96 //

Grâce aux cinq réponses précédentes, j'ai pu obtenir la solution à l'ensemble de mes questions. Si j'arrivais maintenant à comprendre l'instrument de la délivrance, il y aura surgissement, surgissement de bonne fortune ! »

²¹² L'habit renvoie ici à la robe monastique que portent les moines, robe dont la forme et la couleur diffèrent d'une secte à l'autre. Le terme « habit » renvoie donc plus largement au terme « secte ».

samādhāṇaḥ – pāñce uttara nī thaī, ātmā viṣe pratīta /

thāṣe mokṣa-upāya nī, sahaja pratīta e rīta // AS_97 //

Argumentation du maître – « Grâce aux cinq réponses précédentes, ce qui concerne le soi a été compris. La méthode pour appréhender l'instrument de la délivrance se révélera facile.

karma-bhāva ajñāna che, mokṣa-bhāva nija-vāsa /

andhakāra ajñāna sama, nāṣe jñāna-prakāsa // AS_98 //

L'existence du karman est due à l'ignorance²¹³. L'existence de la délivrance réside dans le soi. L'ignorance est pareille à l'obscurité : la lumière qu'est la connaissance l'anéantit.

je je kāraṇa bandha nām, teha bandha no pantha /

te kāraṇa chedaka-daśā, mokṣa-pantha bhava-anta // AS_99 //

Toutes les causes de la servitude forment le chemin de la servitude. L'état d'éradication de ces causes permet le chemin de la délivrance et la fin des renaissances.

rāga dveṣa ajñāna e, mukhya karma nī grantha /

thāya nivṛtti jeha thī, te ja mokṣa no pantha // AS_100 //

La passion, l'hostilité et l'ignorance sont au nombre des principaux liens karmiques. Celui qui y met fin emprunte le chemin de la délivrance.

ātmā sat caitanya-maya, sarvābhāsa-rahīta /

je thī kevala pāmiye, mokṣa pantha te rīta // AS_101 //

Le soi est fait de conscience ; il est libre de tous les faux semblants, grâce à quoi il obtient l'unité. Telle est la méthode pour emprunter le chemin de la délivrance.

karma ananta prakāra nām, te mām mukhya āṭha /

te mām mukhye mohiniya, haṇāya te kahuṇ pāṭha // AS_102 //

Il existe d'infinies sortes de karman. Parmi elles, il y en a huit principales. Parmi ces huit, la principale est le karman d'égarement. Je vais enseigner la façon de le détruire.

karma mohanīya-bheda ve, darśana, cāritra nāma /

haṇe bodha vītarāgatā, acūka upāya āma // AS_103 //

²¹³ Agir dans l'ignorance de l'existence du soi produit du karman.

Il existe deux catégories de karman d'égarement : le karman qui égare la Croyance droite et le karman qui égare la Conduite droite. Pour les détruire : l'éveil [pour le premier] et l'absence de passions [pour le second]. Ce sont des moyens ordinaires mais infaillibles.

karma-bandha krodhādi thī, haṇe kṣamādika teha /
pratyakṣa anubhava sarva ne, e māṃ śo saṃdeha // AS_104 //

La servitude karmique due à la colère – et autres formes de passions – est anéantie par la patience – et ainsi de suite²¹⁴. Toutes les expériences le prouvent manifestement. Il n'y a là-dessus aucun doute.

choḍī mata darśana taṇo, āgraha tema vikalpa /
kahyo mārga ā sādhaṣe, janma teha nā alpa // AS_105 //

Celui qui a laissé tomber croyances et écoles philosophiques, entêtements et erreurs d'appréciation, celui qui arrivera au bout du chemin qui a été énoncé, celui-là n'a plus beaucoup de renaissances devant lui.

ṣaṭ-pada nā ṣaṭ-praśna tē, pūchyā karī vicāra /
te pada nī sarvāṅgatā, mokṣa-mārga niradhāra // AS_106 //

Les six questions qui ont été posées ont été examinées par six discours. L'ensemble des points dégagés par ces discours détermine un chemin de la délivrance.

jāti-veṣa no bheda nahīṃ, kahyo mārga jo hoyā /
sādhe te mukti lahe, e māṃ bheda ne koya // AS_107 //

Il n'y a plus de distinction de castes ou d'habits à partir du moment où le chemin a été énoncé. Ceux qui s'y donnent obtiendront la libération. Parmi eux, aucune distinction.

kaṣāya nī upaśāntatā, mātra mokṣa abhilāṣa /
bhava kheda antara dayā, te kahiye jijñāsa // AS_108 //

L'apaisement des passions primaires, la délivrance pour seul désir, la lassitude de renaître, la compassion intérieure, c'est ce qu'on appelle la soif de connaissance.

²¹⁴ Une passion est détruite par l'exercice de son contraire.

te jijñāsu jīva ne, thāya sadguru-bodha /
to pāme samakita ne, vartte antara śodha // AS_109 //

L'éveil dû à un vrai maître est possible pour l'âme assoiffée de connaissance. Alors, il obtient l'orthodoxie, on se trouve dans un état de pureté intérieure.

mata darśana āgraha tajī, vartte sadguru-lakṣa /
lahe śuddha samakita te, je māṃ bheda na pakṣa // AS_110 //

Ayant délaissé croyances, écoles et entêtements, on se conforme aux préceptes d'un vrai maître. On atteint alors la pure orthodoxie, dans laquelle il n'y a ni différence ni opposition²¹⁵.

varte nija-svabhāva no, anubhava lakṣa pratīta /
vṛtti vahe nija-svabhāva māṃ, paramārthe samakita // AS_111 //

On se conforme à l'expérience de la véritable nature du soi, dont les caractéristiques sont connues. On mène une activité suivant sa propre nature. L'orthodoxie est le but suprême.

vardhamāna samakita thaī, ṭāle mithyābhāsa /
udaya thāya cāritra no, vītarāga-pada vāsa // AS_112 //

Lorsque l'orthodoxie s'est étendue tombent les faux-semblants des mauvaises croyances. Il y a surgissement de la Conduite droite et il y a le fait de résider dans le chemin du Dépasionné²¹⁶.

kevala nija-svabhāva nuṃ, akhaṇḍa vartte jñāna /
kahiye kevala-jñāna te, deha chatām nirvāṇa // AS_113 //

L'unité de la véritable nature du soi produit une connaissance sans limite. C'est ce qu'on appelle l'omniscience. Malgré le corps il y a extinction libératrice.

koṭi varṣa nuṃ svapna paṇa, jāgrata thatām samāya /
tema vibhāva anādi no, jñāna thatām dūra thāya // AS_114 //

²¹⁵ Les différences de points de vue philosophiques qui gênaient le disciple tombent en cours de route pour le chercheur de soi. Monade pure et équanime, le soi dépasse les différences d'opinion. Par ailleurs, le chemin de la délivrance est marqué par la notion de pureté (*śodha*) et par l'absence de débat. Il est engagement personnel, de soi à soi. Le monde, dans l'organisation sociale qu'il nécessite et le débat politique qu'il engendre, est précisément ce qu'il faut faire taire.

²¹⁶ Les passions sont le grand producteur de substance karmique qui obstrue le soi. Leur absence permet seule la véritable éradication du karman. Le mot « *vītarāga* » renvoie au Jina duquel il est souvent l'épithète.

Un rêve d'un million d'années est interrompu au moment du réveil. De la même façon, l'éternelle imagination s'éloigne lorsqu'arrive la connaissance.

chūṭe dehādhyāsa to, nahīm karttā tuṃ karma /
nahīm bhoktā tuṃ teha no, e ja dharma no marma // AS_115 //

Déchargé de ce que tu attribues par erreur au corps, tu ne produis plus de karman et tu ne jouis plus [de ses fruits]. Tel est le secret de la religion.

e ja dharma thī mokṣa che, tuṃ cho mokṣa svarūpa /
ananta darśana jñāna tuṃ, avyābādha svarūpa // AS_116 //

Grâce à cette religion la délivrance existe. Tu es toi-même la délivrance. Tu es toi-même connaissance et croyance infinies, nature imperturbable.

śuddha buddha caitanya-ghana, svayaṃ-jyoti sukha-dhāma /
bījūṃ kahiye keṭaḷūṃ, kara vicāra to pāma // AS_117 //

Pur, éveillé, rempli de conscience, soi-même lumière, demeure du bonheur, que dire de mieux ? Si tu cherches, tu trouveras.

nīścaya sarva jñānī no, ābī atra samāya /
dharī mauna vā ema kahī, sahaja samādhi māṃya // AS_118 //

Tous les connaisseurs ont tendu vers la vérité absolue. » Ayant ainsi parlé [le maître] tint silence, plongé dans une méditation spontanée.

3.1.5 L'éveil du disciple

sadguru nā upadeśa thī, āvyūṃ apūrva bhāna /
nija-pada nija māṃhi lahyūṃ, dūra thayūṃ ajñāna // AS_119 //

Grâce à l'enseignement du vrai maître arrive une connaissance inconnue, on emprunte en soi le chemin vers le soi, l'ignorance s'éloigne.

bhāsyūṃ nija-svarūpa te, śuddha cetanā-rūpa /
ajara, amara, avināśī ne, dehātīta svarūpa // AS_120 //

La nature même du soi est apparue, pure, faite de conscience, sans vieillesse, immortelle, indestructible, elle dont la nature est distincte du corps.

karttā, bhoktā karma no, vibhava vartte jyāmya /
vṛtti vahī nija-bhāva mām, thayo akarttā tyāmya // AS_121 //

Lorsque l'on vit dans l'imagination, on est l'agent et le jouisseur du karman. Cette vie se déroulant désormais dans sa véritable existence, la production karmique a cessé.

athavā nija-pariṇāma je, śuddha cetanā-rūpa /
kartā bhoktā teha no, nirvikalpa-svarūpa // AS_122 //

Ou encore : celui qui a transformé le soi en sa forme de pure conscience produit et éprouve [les fruits de] cette transformation. Sa nature est dépourvue de constructions imaginaires.

mokṣa kahyo nija-śuddhatā, te pāme te pantha /
samajāvyo saṃkṣepa mām, sakaḷa mārga nirgrantha // AS_123 //

La pureté du soi est ce qu'on appelle la délivrance. C'est ce qu'il faut atteindre. C'est le chemin. Le chemin complet des saints hommes a été expliqué en résumé.

aho aho śrī-sadguru, karuṇā-sindhu apāra /
ā pāmara para prabhu karyo, aho aho upakāra // AS_124 //

Merci ! Merci ! Vénérable vrai maître, océan de compassion sans limite ! Merci ! Merci, maître, d'avoir aidé ce vilain que voici.

śuṃ prabhu caraṇa kane dharuṃ, ātmā thī sau hīna /
te to prabhue āpiyo, vartuṃ caraṇādhīna // AS_125 //

Que puis-je déposer aux pieds du maître ? Comparé au soi qui m'a été offert par le maître tout semble ridicule. Je resterai soumis aux pieds du maître.

ā dehādi āja thī, vartto prabhu-ādhīna /
dāsa dāsa huṃ dāsa chuṃ, teha prabhu no dīna // AS_126 //

À partir d'aujourd'hui, moi qui suis ce corps, etc., je resterai soumis au maître. Esclave, je suis esclave, je suis l'humble esclave de ce maître.

saḍ-sthānaka samajāvī ne, bhinna batāvyo āpa /
myāna-thakī taravāra-vat, e upakāra amāpa // AS_127 //

Après avoir expliqué les six points de doctrine, vous les avez énoncés distinctement – comme en prenant l'exemple de l'épée dans le fourreau. C'est une aide incommensurable.

darśana ṣaṭe śamāya che, ā ṣaṭ-sthānaka māṃhi /
vicāratām vistāra thī, saṃśaya rahe na kāṃi // AS_128 //

Les six écoles philosophiques sont couchées dans ces six points de doctrine. En réfléchissant à ces développements, il ne subsiste aucune doute.

ātma-bhrānti-sama roga nahīm, sadguru vaidya sujāṇa /
guru-ājñā-sama pathya nahīm, auśadha vicāra dhyāna // AS_129 //

Il n'y a pas de maladie pareille à l'égarement du soi. Le vrai maître est un savant médecin. Il n'y a pas de remède équivalent à l'enseignement d'un maître. Le traitement : réflexion et méditation.

jo iccho paramārtha to, karo satya puruṣārtha /
bhava-sthiti ādi nāma lai, chedo nahīm ātmārtha // AS_130 //

Qui désire la vérité suprême doit viser le véritable but de l'homme²¹⁷. Après avoir pris en compte les contingences de la vie, ne te coupe pas de la recherche du soi.

niścaya-vāṇī sām̐bhaḷī, sādhana tajavām noya /
niścaya rākhī lakṣa mām, sādhana karavām soya // AS_131 //

Celui qui a écouté la parole sur la vérité absolue ne doit pas délaissier sa réalisation. Celui qui a été attentif aux caractéristiques de la vérité absolue doit s'adonner à sa réalisation.

naya niścaya ekānta thī, ā mām nathī kahela /
ekānte vyavahāra nahīm, banne sātha rahela // AS_132 //

Dans ce texte, il n'a pas été question seulement de la vérité absolue, ni seulement de la vérité ordinaire. Elles ont été traitées ensemble.

²¹⁷ La délivrance (*mokṣa*) est le seul véritable (*satya*) but de l'homme (*puruṣārtha*) que doit viser l'aspirant au soi. Ce conseil attaque le système brahmanique qui accorde aussi une importance aux trois autres : le désir (*kāma*), l'intérêt matériel (*artha*) et le devoir qui incombe à sa caste (*dharma*). Sur les quatre *puruṣārtha* voir Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme : Anthropologie d'une civilisation*, Paris, 1995, p. 69-111.

gaccha-mata nī je kalpanā, te nahīm sad-vyavahāra /
bhāna nahīm nija-rūpa nuṃ, te niścaya nahīm sāra // AS_133 //

Les constructions imaginaires que sont les sectes et les croyances ne sont pas vraiment une vérité ordinaire. Sans considération pour la nature du soi, la vérité absolue perd de sa substance²¹⁸.

āgaḷa jñānī thai gayā, varttamāna māṃ hoyā /
thāse kāḷa bhaviṣya māṃ, mārga bheda nahīm koya // AS_134 //

Auparavant, il y avait des connaisseurs [du soi], il y en a aussi de nos jours et il y en aura dans les temps futurs. Le chemin n'est en rien différent.

sarva jīva che siddha-sama, je samaje te thāya /
sadguru-ājñā Jina-daśā, nimitta kāraṇa māmya // AS_135 //

Toutes les âmes sont déjà comme réalisées. Si elles le comprennent, alors elles le seront. L'obéissance au vrai maître est une cause, et la réflexion sur la condition de Jina en est une autre.

upādāna nuṃ nāma laī, e je taje nimitta /
pāme nahīm siddhatva ne, rahe bhrānti māṃ sthita // AS_136 //

Qui considère les causes premières en négligeant les causes auxiliaires n'atteindra jamais l'état de réalisé. Il restera ancré dans l'égarement.

mukha thī jñāna kathe ane, antara chūṭyo na moha /
te pāmara prāṇī kare, mātra jñānī no droha // AS_137 //

Qui énonce la connaissance par des mots sans se libérer intérieurement de l'égarement ressemble à un vilain : il est tout simplement hostile aux connaisseurs.

dayā śānti samatā kṣamā, satya tyāga vairāgya /
hoya mumukṣu-ghaṭa-viṣe, eha sadāya sujāgya // AS_138 //

Compassion, sérénité, équanimité, patience, vérité, renoncement, indifférence aux choses de ce monde sont dans le cœur de qui désire la délivrance, lui qui est toujours en éveil.

²¹⁸ La dévotion devrait faire partie de la vérité ordinaire, contre la recherche du soi qui fait partie de la vérité absolue. Or il n'en est rien, nous dit Rājacandra : il y a tout de même de la vérité absolue dans la religiosité, et il n'y a pas de vérité absolue sans recherche du soi.

moha-bhāva-kṣaya hoyā jyām, athavā hoyā praśānta /
te kahiye jñānī daśā, vākī kahiye bhrānta // AS_139 //

Lorsqu'il y a suppression de l'existence de l'égarement, ou bien lorsqu'il y a apaisement, on peut parler d'état de connaissance. Pour le reste, on parle d'errance.

sakaḷa jagat te eṭhavat, athavā svapna-samāna /
te kahiye jñānī-daśā, vākī vācā-jñāna // AS_140 //

Lorsque l'ensemble du monde est comme mis de côté, ou bien pareil à un rêve, on peut parler d'état de connaissance. Le reste n'est que connaissance d'éloquence.

sthānaka pāñca vicārī ne, chaṭṭhe vartte jeha /
pāme sthānaka pāñcamuṃ, e māṃ nahīm saṃdeha // AS_141 //

Qui se conforme à la sixième doctrine après avoir bien réfléchi aux cinq premières atteint la cinquième. Il n'y a là-dessus aucun doute.

deha chatām je nī daśā, vartte dehātīta /
te jñānī nām, caraṇa mām, ho vandana agaṇita // AS_142 //

Il vit au-delà du corps malgré la présence d'un corps. Aux pieds de ce connaisseur, qu'il y ait d'innombrables prosternations.

3.2 Un ashram au XXI^e siècle

Rājacandra, on le voit à la lecture de l'*Ātmasiddhi*, est fortement inspiré par Kundakunda et les auteurs anciens de la tradition philosophique digambara. Lui-même, à aucun moment semble-t-il, ne se revendique d'une tradition particulière. Son père honorait Viṣṇu, sa mère suivait la tradition śvetāmbara, lui-même a développé une pensée proche de la tradition digambara. Peu importait, finalement, pour ce « mystique » qui n'avait qu'une chose en tête, la réalisation du soi, lequel n'a pas de forme et n'a pas non plus de revendication identitaire, n'est ni vaiṣṇava, ni śvetāmbara, ni digambara. Voilà le chemin qu'a voulu montrer Rājacandra, un chemin qui a été suivi par de nombreux adeptes qui se réclament aujourd'hui du « Rāj Bhakta Mārg »²¹⁹, « le chemin des dévots de Rājacandra ».

²¹⁹ Emma Salter a consacré sa thèse à ce courant religieux, *Rāj Bhakta Mārg : the path of devotion to Srimad Rajacandra : a Jain community in the twenty first century*, soutenue à Cardiff en 2006. Elle en a fait un article,

Les adeptes de Rājacandra ont construit de nombreux « halls » à Ahmedabad et au Gujarat, dans lesquels sont dressés d'immenses portraits de Rājacandra en posture de méditation²²⁰. Ces halls servent aux adeptes à se réunir, un peu à la manière des *śailī*, des *goṣṭhī* et des *sabhā* des ādhyātmika, propices à la discussion (*carcā*) autour des aspects les plus spirituels de la religion. L'édifice le plus caractéristique est l'Ashram de Rājacandra à Agas, au Gujarat, près de la ville d'Anand à quelques kilomètres au sud d'A Ahmedabad. Cet ashram a été construit en 1920 par Laghurāj, l'un des plus proches disciples de Rājacandra, qui le dirigea jusqu'en 1936 en instituant des règles de vie et un cadre d'activités quotidiennes. C'est un lieu assez inaccessible, très paisible, entouré de grands arbres. Sur la porte monumentale de l'entrée principale, une inscription prévient les nouveaux arrivants : « *kṣamā eja mokṣaṇo bhavya-darvāze che* », « le pardon est la plus grande porte vers la délivrance ». Après avoir passé un premier espace conçu pour recevoir les hôtes dans de petites maisons éparpillées autour des arbres, on passe une seconde porte et l'on découvre deux petits temples, l'un śvetāmbara, l'autre digambara, après lesquels se dresse un immense hall appelé le « Rājmandir », « temple de Rājacandra », aux murs duquel sont flanqués de très grands portraits de Rājacandra, de Laghurāj et des plaques gravées qui rappellent les aphorismes les plus célèbres du maître. Au pied d'un grand arbre, se trouve aussi la maison d'édition qui publie la célèbre collection « Rājacandra Jaina Śāstramālā » qui a accueilli les éditions savantes de nombreux textes de Kundakunda, d'Amṛtacandra, de Yogīndu ou de Guṇābhadrā, tous les auteurs qui ont compté dans cette tradition philosophique digambara dans laquelle s'insère complètement, et malgré tout, l'œuvre de Rājacandra.



Fig. 7. Hall historique avec le double temple digambara et śvetāmbara à l'extrémité gauche du bâtiment (© J. Petit).

« Rethinking religious authority : A perspective on the followers of Śrīmad Rājacandra », dans Peter Flügel (ed.), *Studies in Jaina History and Culture : disputes and dialogues*, London, Routledge, 2006.

²²⁰ Nous remercions Dr. Kanubhai V. Sheth de nous avoir emmené dans un de ces « temples » dédiés à Śrīmad Rājacandra dans le quartier de Paldi à Ahmedabad où se tenait une cérémonie.



Fig. 8. Intérieur du nouveau « Rājmandir » avec les portraits de Rājacandra en posture de méditation dite de l'abandon du corps (*kāyotsarga*) préconisée par les textes jaina. En partie droite, on distingue deux portraits de Laghurāj, le fondateur de l'Ashram et une inscription au-dessus d'une porte rappelant les aphorismes de Rājacandra (© J. Petit).

Pris par la beauté des lieux, le lecteur de l'*Ātmasiddhi* n'en reste pas moins surpris de voir édifiés des temples dans cet ashram, de voir organisée une vie quasiment monastique. Rājacandra ne se revendiquait d'aucune religion et avait proposé une intériorisation radicale des principes de la religion, et voilà que l'on construit en son honneur un ashram, un double temple digambara et śvetāmbara où sont placées des statues de Jina à côté desquelles le dévot peut lire une *pūjā*, un immense hall aux murs duquel sont placées d'immenses portraits de lui, une cella en sous-sol où est placée une statue, d'ailleurs assez réaliste, de lui émacié en posture de méditation, etc. Ses adeptes, on le voit, ont eu à cœur de recréer un jainisme tel qu'on le connaît, avec de la matière (*dravya*), support finalement indissociable de la spiritualité (*bhāva*).

Le Rāj Bhakta Mārg est donc une sorte de néo-jainisme, une façon d'envisager un jainisme « sans moine » (Dundas, Flügel) et donc facilement exportable hors des frontières de l'Inde. C'est sans doute pour cette raison qu'il connaît un véritable engouement dans la diaspora jaina à l'étranger. Basée à Dharampur au Gujarat et portée par le charismatique Pūjyaśrī Gurudev, la Shrimad Rajchandra Mission a établi des centres aux quatre coins du monde²²¹, principalement aux États-Unis (New York, Atlanta, Chicago, Los Angeles, etc.), au Canada (Toronto), au Royaume-Uni

²²¹ Voir la carte en ligne [<http://www.shrimadrajchandramission.org/centres/centres-abroad-384.htm>] (site consulté le 22/05/2012).

(Londres, Manchester, etc.), au Kenya (Nairobi), au Moyen-Orient (Dubai, Mascate) et ailleurs en Asie (Singapour, Hong Kong, Kobe, etc.). Cette organisation « mondiale » s'est donnée pour objectif d'améliorer le développement spirituel des « chercheurs » et d'en faire profiter la société dans son ensemble²²². Pour mieux comprendre l'importance revêtue par Rājacandra dans les communautés jaina installées en-dehors de l'Inde, nous pouvons indiquer²²³ l'existence d'un temple construit en 2009 à Weston, en Floride, qui présente, gravée dans le marbre de l'un de ses murs, le texte de l'*Ātmasiddhi*, à côté des deux hymnes les plus célèbres du jainisme, le *Namokāra-mantra* et le *Bhaktāmara-stotra*. Cette pratique d'inscription des textes religieux se rencontre en contexte śvetāmbara avec les « Āgam Mandir » – à Pune ou à Palitana par exemple –, ces temples où sont inscrits les textes canoniques à l'intérieur du mur d'enceinte.



Fig. 9 Texte de l'*Ātmasiddhi* gravé dans le marbre du temple de Weston en Floride (<http://www.jaincentersfl.org/>).

²²² C'est ce qu'indique la page « mission » de leur site internet : « Shrimad Rajchandra Mission Dharampur is a global movement that endeavours to enhance the spiritual growth of seekers and benefit the society ».

²²³ Je remercie Nalini Balbir pour m'avoir indiqué l'existence de ce temple.

CONCLUSION

Chacun des auteurs entrevus dans ce travail peut faire l'objet d'une thèse à part entière. La difficulté de l'exercice était précisément de présenter un ensemble d'auteurs – dans le nombre de pages imparti – en tâchant de prendre dans leur vie et dans leur œuvre uniquement ce qui pouvait les relier les uns aux autres, sans entrer dans trop de détails, en sachant combien cette position peut apporter de frustration. En faisant reposer l'étude sur la traduction complète de trois textes importants, le *Samayasāra* de Kundakunda, le treizième chapitre du *Samayasāra-nāṭaka* de Banārasīdās et l'*Ātmasiddhi* de Rājacandra, nous espérons avoir montré combien la philologie est toujours restée au cœur de nos préoccupations, sans pour autant oublier l'humanité des auteurs insérés dans la société de leur temps, lorsque les traces biographiques étaient suffisantes pour apporter de l'eau à notre moulin.

De ce balayage temporel, nous retiendrons particulièrement la prééminence du *Samayasāra* de Kundakunda vu comme l'œuvre fondatrice d'une lignée de pensée. Un travail ultérieur, comme nous l'avons signalé dans la Partie 2, serait de retrouver la trace de Rājamalla et de son commentaire sur le *Samayasāra-kalaśa* d'Amṛtacandra pour pouvoir étudier le *Samayasāra-nāṭaka* en contexte, avec l'historique des lectures et des commentaires. L'influence de ce texte sur les auteurs ultérieurs est en effet décisive. Le *Samayasāra* ne laisse pas indemne. Sa lecture entraîne une conversion à l'idéologie digambara, ou plutôt « kundakundienne » tant la pensée qui en émane est au-delà de tout sectarisme. Les sujets abordés dans ce texte dépassent en effet les divisions religieuses puisqu'il aborde des thèmes universels comme la libération du soi, la causalité, la mécanique du karman. Dans cette entreprise trans-sectaire, il sera suivi notamment par Yogīndu chez qui ce dépassement est vital pour la pensée exacte d'un soi qui n'est ni digambara, ni śvetāmbara, ni vaiṣṇava¹. L'œuvre de Banārasīdās n'est pas non plus revendicative d'une idéologie digambara forte. Si elle fait l'éloge du jainisme contre les autres religions en usage dans l'Inde du XVII^e siècle, elle n'engage pas de controverse contre l'idéologie śvetāmbara. Ce sont plutôt ses détracteurs qui engageront son œuvre, post-mortem, dans un débat qu'il n'aurait pas forcément souhaité. Le mouvement Adhyātma s'inspire certes de l'œuvre d'un maître digambara, mais ses membres viennent de toutes les branches du jainisme, certains même du brahmanisme. Son sujet d'étude, c'est le soi avant toute chose, c'est une certaine forme de spiritualité pour laïcs, mais il n'y

¹ « Discussions are not at all sectarian » affirme A. N. Upadhye de l'œuvre de Yogīndu (édition du *Paramātmaprakāśa*, introduction, p. 1).

Conclusion

a pas d'étendard qui défendrait une Église en particulier, d'autant plus que leur idéologie s'est formée contre l'établissement d'une Église, d'une organisation, d'une hiérarchie. Empreints d'un élan de conviction vers une religion non ritualiste, leur but est une intériorisation des principes religieux, dans une attitude radicale qui les a poussés dans l'arène de la controverse. Les moines śvetāmbara Meghavijaya et Yaśovijaya se sont emparés du dossier « Adhyātma » afin de réduire à néant leurs ambitions et leur portée sur la société jaina de l'époque. Il ne semble pas que Banārasīdās ait été amené à engager une controverse directe avec ses détracteurs, ce qui sera le cas avec Hemarāj à une période (le milieu du XVII^e siècle) où s'engageait précisément un débat ouvert avec les moines śvetāmbara. Un des sujets d'étude futurs pourrait d'ailleurs être l'approfondissement de cette controverse, en traduisant par exemple l'*Adhyātmamataparīkṣā* de Yaśovijaya pour dégager de façon précise les éléments et le style de ces controverses.

L'une des surprises de ce travail aura été l'émergence capitale des échelles de perfection et la place primordiale qu'a tenue le *Gommaṭasāra* de Nemicaṇḍa à l'époque pré-moderne. Il semble en effet que deux textes viennent se croiser à cette période où l'on baisse un peu la garde de la conviction pour y mêler un peu de conventionnel afin de pouvoir continuer à exercer une vie séculière. Le *Samayasāra* et le *Gommaṭasāra* assurent aux laïcs volontaires une connaissance parfaite du chemin de la délivrance tout en leur assurant une certaine stabilité dans leur vie mondaine. Ils sont les deux piliers d'un chemin qui mène à la délivrance dans la mesure où l'on fait un effort ascétique considérable (à la manière de Rājacaṇḍa), ou bien qui mène à une façon un peu plus « spirituelle » de vivre son quotidien de marchand et de dévot. L'absolu est alors une source d'inspiration lorsque la verve poétique est là (Banārasīdās), un objet d'étude soutenue lorsque les capacités intellectuelles sont là (Ṭoḍarama), une invitation à vivre sa vie autrement (Daulatrām), un but vers lequel tendre par tous les moyens possibles (Dyānatrāy) en empruntant à Kundakunda mais surtout en progressant à travers les degrés ménagés par la doctrine, établis dans les textes pro-canoniques comme le *Śaṭkhaṇḍāgama*, remis en forme à l'époque médiévale dans des textes comme le *Gommaṭasāra* qui sont alors perçus aux XVII^e et XVIII^e siècles comme la source du savoir digambara. Comme on l'a vu avec Dyānatrāy, ces échelles de progression spirituelle arrivent à saturation au début du XVIII^e siècle, jusqu'à passer à peu près inaperçues dans les textes du XIX^e siècle sur lesquels nous nous sommes penchés. La notion de progression spirituelle a pourtant fait son chemin dans l'imaginaire jaina : Paṇḍit Daulatrām ne cite pas nommément les *guṇasthāna*, pourtant son texte est structuré en fonction d'une progression au cours de laquelle on passe d'une croyance erronée à une croyance droite en pratiquant d'abord des exercices spirituels pour laïcs puis des austérités habituellement réservées aux moines avancés.

Conclusion

D'un côté le *Samayasāra* indique l'existence d'un absolu vers lequel tendre par la connaissance, de l'autre le *Gommaṣasāra* montre que dans toute « mystique » il y a une technique et que la technique peut parfois prendre le pas sur une forme de mystique plus immédiate. Le point de vue absolu (*niścaya-naya*) chante un soi uniquement fait de connaissance (*jñāna*) et de perception (*darśana*), dont le seul attribut est la conscience (*cetanā*) ou la capacité cognitive (*upayoga*) ; le point de vue conventionnel chante le cheminement du soi immortel à travers des étapes qui permettent aux catégories karmiques de tomber en temps voulu et aux laïcs volontaires de faire les bons choix au bon moment, de se rendre compte qu'ils peuvent atteindre un haut degré de spiritualité dans la mesure où ils empruntent le bon chemin. Car toute progression est balisée. Si d'un côté chacun peut penser l'absolu sans distinction de secte, le cheminement à travers les *guṇasthāna* est réservé aux adhérents au jainisme dans la mesure où le quatrième échelon est celui de la « Croyance droite », de la juste perception, celle qui voit la libération à travers le prisme jaina du Triple Joyau et des vœux de base pris par tout jaina (absence de violence, vérité, absence de vol, absence de possession, chasteté).

Kundakunda, moine digambara, a donc lancé en rédigeant le *Samayasāra* une « religion sans moine »² qui a eu évidemment un fort succès à la période pré-moderne marquée par les élans réformistes contre le culte des images et la main-mise des moines sur les questions spirituelles. Des tisserands, des banquiers, des marchands s'élèvent et revendiquent leur accès à cet absolu qui n'est par définition la propriété de personne. Dans le même temps, cette idéologie du *Samayasāra* permet au jainisme de proposer une alternative à la pensée du Vedānta avec lequel elle était en concurrence, notamment dans le Sud de l'Inde (Tamil Nadu et Karnataka). Les successeurs comme Yogīndu, les commentateurs comme Amṛtacandra (par ailleurs auteur d'une œuvre importante destinée aux laïcs volontaires), remettent au goût du jour cette pensée à une époque où la joute philosophique pouvait être fatale à la survie d'un mouvement religieux, quand de lointains passeurs d'idéologie comme Rājamalla ou Banārasīdās s'appuient sur cette pensée pour proposer un « néo-jainisme » exempt de hiérarchie ecclésiastique. Cette absence de moines, qui ne peuvent se déplacer qu'à pied avec toute l'attention que l'on connaît, a rendu cette religion facilement exportable dans une diaspora de plus en plus dense. Nous avons vu combien le jainisme de Rājacandra avait de succès en dehors des frontières de l'Inde. Il faut aussi mentionner la figure controversée de Kānjī Svāmī (1889-1980), d'abord moine śvetāmbara sthānakavāsī, qui renonça à la robe pour se faire « laïc digambara » à la suite de sa lecture du *Samayasāra* de Kundakunda,

² L'expression est de Paul Dundas. Voir « Jainism Without Monks? The Case of Kaṣṭhā Śāh ». In *Approaches to Jaina studies*, ed. by N. K. Wagle & O. Qvarnström, Toronto, 1999, p. 19-35.

Conclusion

lequel constitua la base de sa pensée. Il donna d'abord des conférences à Songarh au Gujarat, accordant une place prépondérante à la distinction entre le *niścaya-naya* et le *vyavahāra-naya*, avant de fonder son propre courant religieux, le « Kānjī Svāmī Panth », qui a aussi un certain succès dans la diaspora jaina en Afrique méridionale et au Royaume-Uni³.

Si un jour le *Gommaṭasāra* a croisé la route du *Samayasāra*, qui proposait une pensée peut-être trop radicale pour être vécue sereinement, nous avons bien à faire à une pensée kundakundienne suffisamment forte pour pouvoir traverser le temps, jusqu'à faire encore basculer des destins au XX^e siècle. Cette pensée, si elle est toujours restée la même, s'est aussi enrichie de son histoire, à travers les commentateurs, les philosophes, les intellectuels et les poètes qu'elle aura inspirés au fil des siècles. La puissance du *niścaya-naya* a été en quelque sorte mise à la disposition du plus grand nombre par l'idée de progression du *vyavahāra-naya*. Cette accessibilité nouvelle, alliée à une croyance plus intériorisée, permet en outre au jainisme d'accéder à une forme d'universalisme et contribue assurément à la survie de cette religion certes minoritaire en Inde mais dont la vivacité est aujourd'hui encore tout à fait remarquable.

³ Peu d'études sont consacrées à ce personnage. Nous renvoyons aux passages que lui consacre Paul Dundas, *The Jains*, 2^e édition, 2002, p. 265-271. Un site internet en gujarati et en anglais [<http://www.kahansurya.com/>] contribue à propager sa pensée et propose des ressources accessibles en ligne sur les auteurs qui ont occupé le présent travail.

Bibliographie

SOURCES PRIMAIRES

- Adhyātma-pada-parījāta*. Sampādak : Kanchedī Lāl Jain. Varanasi : Śrī Gaṇeśa Digambara Jaina Samsthāna, 1996.
- Amṛtacandra. *Samayasāra-kalaśa : Pāṇḍe Rājamalla kṛta Bālabodhanī-ṭīkā sahita*. Anuvādak : Phūlacandra Siddhānta Śāstrī. Jayapur : Paṇḍit Ṭoḍaramal Smārak Ṭraṣṭ, 1964.
- . *Puruṣārthasiddhyupāya : Bhāṣā-ṭīkā sahita Paṇḍit Ṭoḍaramal kṛta*. Anuvādak : Ratnacanda Bhārilla. Jayapur : Paṇḍit Ṭoḍaramal Smārak Ṭraṣṭ, 2002.
- Banārasīdās. *Ardhakathānaka : lagabhaga tīna sau varṣa pahale likhī gaī eka padyabaddha Ātmakathā*. Sampādak : Nāthūrām Premī. Bambaī : Hindī Grantha Ratnākara Kāryālaya, 1943.
- . *Ardhakathā*. Sampādak : Mātāprasāda Gupta. Prayāga : Prayāga Viśvavidyālay Hindī Pariśad, 1943.
- . *Ardhakathānak : A half story*. Translated into English by Rohini Chowdhury. Preface by Rupert Snell. Delhi : Penguin Books, 2009.
- . *Ardhakathānaka*. Edited by Nāthūrām Premī. 2d ed. with Introduction and Glossary. Bambaī : Hindī Grantha Ratnākara, 1957.
- . *Ardhakathānaka*. Translated into modern Hindi by Rohini Chowdhury. Delhi : Yātrā Books & Penguin Books, 2007.
- . *Banārasīvilāsa : saṅgraha-kartā Jagajīvanarāma*. Jayapura : Akhila Bharatiya Jaina Yuva Phaidaresana, 1987.
- . *Banārasīvilāsa*. Edited by Nāthūrām Premī. Ratna n° 7. Mumbaī : Jain Granth Ratnākar Kāryālay, 1922.
- . *Dhyānabattīsī : 32 steps to self-realisation*. Translated into English by Jérôme Petit. Pandit Nathuram Premi research series, vol. 31. Mumbai : Hindi Granth Karyalay, 2010.
- . *Histoire à demi*, voir J. Petit.
- . *Karmachattīsī*, voir J. Petit.
- . *Samayasāra-nāṭaka : Bhāṣā-ṭīkā sahita*. Sampādak : Buddhilāla Śrāvaka. Bhāvanāgara : Śrī Vītarāga Sat Sāhitya Prasāraka Ṭraṣṭa, 1976 ; 7th ed. Jayapura : Paṇḍita Ṭoḍarmala Sarvodaya Ṭraṣṭ, 1997.
- . *Samayasāra-nāṭaka prārambha. Hindī vacanike sahita*. Sampādak : Nānā Rāmacandra Nāga. Bombay: Nana Ramachandra Naga, 1914.

- . « Samayasāra-nāṭaka ». In *Prakarana-ratnakara*, Bhīmasimha Manaka (ed.), vol. 2, p. 345-576. Bombay, 1876.
- Daulatrām. *Chahaḍhālā ṭīkā sahita*. Sampādak : Māṇekacand Dośī, Maganalāl Jain. 29th ed. (1st éd. 1965). Jayapur : Paṇḍit Ṭoḍarmal Smārak Ṭraṣṭ, 2007.
- . *Pt. Daulatram's Chhahadhala*. English translation by S. C. Jain. Delhi : Keladevi Sumatiprasad Trust, 1993.
- . *Daulata Bhajana Saurabha*. Anuvādak : Tārācandra Jaina. Jayapura : Sāhitya Vikraya Kendra, 2001.
- . *Daulatavilāsa*. Hindī anuvād : Vīrasāgar Jain. Delhi : Bhāratiya Jñānapīṭh, 2000.
- Daulatrām Kāslīvāl. *Adhyātma Bārahakhaḍī*. Sampādak : Jñānacanda Bilṭivālā. Jayapura : Jaina Vidyā Saṁsthāna, s. d.
- Dyānatrāy. *Carcā-śataka*. Sampādak : Nāthūrām Premī. Bambaī : Mahilā Jain Samāj, 1913.
- Hindī Pada Saṁgraha*. Sampādak : Kastūrcand Kāsvlīvāl. Jayapur : Digambar Jain Atiśay Kṣetra Śrī-Mahāvīrjī, 1965.
- Jaina Pada Saṁgraha*. Sampādak : Nāthūrām Premī. Bombay : Nirṇay Sāgar Press, 1909.
- Jñānapīṭha Pūjāñjali*. Sampādak : Ā. N. Upādhye, Ph. Śāstrī. Delhi : Bhāratiya Jñānapīṭha, 1953 (référence à la 17^e éd. 2003).
- Kundakunda. *Aṣṭapāhuḍa*. Sampādak : Śrutasāgarasūri, Pannālāla Jaina. Sonagira : Bhāratavarṣīya Anekānta Vidvat Pariṣad, 1989.
- . *Aṣṭapāhuḍa*. Edited by Hukamacanda Bhārilla. 7th ed. Jayapura : Śrī Kundakunda Kahāna Digambara Jaina Tīrtha Surakṣā Ṭraṣṭa, 1994.
- . *Aṣṭapāhuḍa-cayanikā*. Edited by Kamal Chand Sogani. Jayapura : Prākṛta Bhārati Akādamī, 1987.
- . *Aṣṭaprābhṛta*. Agās : Rājacandra Jaina Śāstra Mālā, 1969.
- . *Aṣṭaprābhṛta*. Edited by Mahendrakumāra Jaina & Jayacandra Chābaṛā. 2d ed. (1st ed. Bhāvanagara, 1974). Sonagaḍha : Śrī Digambara Jaina Svādhyāya-Mandira Ṭraṣṭa, 1995.
- . *Aṭṭhapāhuḍa = Aṣṭaprābhṛtam*. Edited by Manish Modi. Mumbai : Hindī Grantha Kāryālaya, 2006.
- . *Bārasa aṇubekkhā : dvādaśānuprekṣā*. Sulabha-granthamālā 1. Bambaī : Jaina Grantha Ratnākara Kāryālaya, 1910.
- . *Bārasa aṇuvekkhā*. Edited by Manish Modi. Mumbaī : Hindī Grantha Kāryālaya, 2010.
- . *Bārasa-anuvekhā*. Agās : Rājacandra Jaina Śāstra Mālā, 1960.
- . *Niyamasāra : Padmaprabha-Maladhāri-viracita Tātparya-vṛtti*. Edited by Śītalaprasāda. Bombay : Jaina Grantha-ratnākara Kāryālaya, 1916.

- . *Niyamasāra : Śrīmad Padmaprabha Maladhārīdeva Tātparyavṛtti nāmaka saṃskṛta ṭīkā sahita*. Edited by Hukamacanda Bhārilla. 9th ed. (1st ed. 1960). Jayapur: Paṇḍit Toḍarmal Sarvodaya Traṣṭ, 2002.
- . *Niyamasāra of Āchārya Kundakunda: The Original Text in Prakrit, with Its Sanskrit Renderings, Translation, Exhaustive Commentaries, and an Introduction in English*. Translated into English by Uggar Sain and Sital Prasad (1st ed. Lucknow 1931). New Delhi: Bharatiya Jnanpith, 2006.
- . *Pañcāstikāya : Tatvaprādīpikā-Tātparyavṛtti-Bālāvabodhabhāṣeṭi ṭīkātrayopetaḥ*. Agās : Śrīmad Rājacandra Āśram, 1998.
- . *Pañcāstikāya-Sāra (The Building of the Cosmos)*. Translated into English by Appaswami Chakravarti. Preface by A. N. Upadhye. Delhi: Bharatiya Jnanapitha, 1975.
- . *Pañcāstikāyasamayasāraḥ Pannālāla Bākalīvāla kṛta hindī-bhāṣānuvāda sahita*. Rājacandra Jainas Śāstramālā 3. Mumbāpurī : Nirṇayasāgarākhyāmudraṇālaya Vīra-nirvāṇa-saṃvat, 1906.
- . *Śrī-Pañcāstikāyasāra. The Building of the Cosmos, or Pañchāstikāyasāra (the Five Cosmic Constituents)*. Arrah : Kumar Devendra Prasada, Central Jaina Pub. House, 1920.
- . *Pravacanasāra (Pavayaṇasāra). The Prakrit Text critically edited with the Sanskrit Commentaries of Amṛtacandra and Jayasena and a Hindī Commentary of Pāṇḍe Hemarāja*. Edited by A. N. Upadhye. 3d ed. (1st ed. Bombay, 1935). Agas: Shrimad Rajachandra Ashram, 2000.
- . *The Pravacana-Sāra, Together with the Commentary, Tattva-Dīpikā, by Amṛtacandra Sūri*. Translated into English by Barend Faddegon. Jain Literature Society series v. 1. Cambridge: University Press, 1935.
- . *Samayaprābhṛtaṃ. Tātparyavṛtti-ātmakhyātīṭīkādvyayopetaṃ Gajādharalāla-Jainena sampāditaḥ*. Sanātana Jaina granthamālā 3. Benares: Bharatiy Jain Siddhant Prakashini Sanstha, 1914.
- . *Samayasāra (the Soul-Essence)*. Sacred Books of the Jinas vol. 8. Lucknow : Pandit Ajit Prasada, Central Jaina Pub. House, 1930.
- . *Samayasāra : Ātmakhyāti-Tātparyavṛtti-Ātmakhyātibhāṣāvācanikā iti ṭīkātrayopetaḥ*. Edited by Pannālāl Jain. Rājacandra Jaina Śāstramālā 14. Agās: Śrīmad Rājacandra Āśram, 1919 (référence à la 4^e éd., 1997).
- . *Samayasāra : Original Text, Romanization, English Translation and Annotations (with scientific interpretation)*. Edited and translated by Jethalal S. Zaveri and Muni Mahendrakumar. Ladnun : Jain Vishva Bharati University, 2009.

- . *Samayasāra of Śrī Kundakunda; with English translation and commentary based upon Amṛtacandra's Ātmakhyāti*. Translated into English by A. Chakravarti (1st ed. 1950). Preface to the 2d ed. by A. N. Upadhye. Banaras: Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, 1971.
- . *Ṣaṭprābhṛitādi-Saṃgrahaḥ*. Edited by Pannalal Soni. Bombay, 1920.
- Meghavijaya. *Yuktiprabodha*. Mumbāi : Śrī Jinaśāsana Ārādhanaḥ Ṭraṣṭ, 1988.
- Nemicandra. *Davva-saṃgaha (Dravya-saṃgraha) : with a commentary by Brahma-deva, edited with introduction, translation, notes and a original commentary in English*. Edited by Sarat Chandra Ghoshal. The Sacred Books of the Jainas vol. 1. Arrah : Kumar Devendra Prasada, 1917.
- . *Dravyasaṃgraha*. Translated into English by Nalini Balbir. Mumbai : Hindi Granth Karyalay, 2010.
- . *Gommatsara Jiva-Kanda (The Soul)*. Edited by Jagmandar Lal Jaini and Sital Prasad. Lucknow : Central Jaina Pub. House, 1927.
- . *Gommatsara Karma-kanda*. Edited by Jagmandar Lal Jaini, Brahmachari Sital Prasad, and Ajit Prasada. 2 vol. Sacred Books of the Jainas 6 & 7. Lucknow : Central Jaina Pub. House, 1927.
- . *Gommaṭasāra*. Edited by Khūbacandra Jaina & Manoharalāla Śāstrī. 2 vol. Śrīmad Rājacandra Jaina Śāstramālā. (1st. ed. Bombay 1928.) Agās : Śrīmad Rājacandra Āśram, 1971.
- . *Gommaṭasāra : Śrīmat Keśavaṇṇa viracita Karṇāṭaka-vṛtti, Saṃskṛta-ṭīkā Jīvatattva-pradīpikā, Hindī anuvāda, tathā prastāvanā sahita*. Sampādak : Ā. N. Upādhye, K. C. Jain. 4 vol. Nayī Dillī : Bhāratīya Jñānapīṭha, 1978.
- Rājacandra. *Ātmasiddhi : Self-realization*. Edited by Vecarasvāmi. Translated by Brahmacārī Govardhandas. Aliganj : The World Jain Mission, 1957.
- . *Atma-siddhi = Self-realisation*. Translated by Dayabhai C. Mehta. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, s. d.
- . *The Atma-Siddhi (or Self-Realisation) of Shrimad Rajchandra*. Translated by Rai Bahadur J. L. Jaini. Ahmedabad : Shrimad Rajchandra Gyan Pracharak Trust, 1923 (7th ed. 1987).
- . *Kara vicāra to pāma*. Ahmedabad : Śrīmad Rājacandra Janmaśatābdī Maṇḍala, 1969.
- . *Rājacandrajī ke vividha lekha, patra, prāiveṭa ḍāyarī ādikā saṅgraha*. Edited by Jagadīśacandra Śāstrī. Bombay : Śrī Paramaśruta Prabhāvaka Maṇḍala, 1938.
- . *Śrī Mokṣamālā*. Ahmedabad : 1946.

- Rāmasimhamuni. *Pahuda Doha of Ramasimha Muni : An Apabhramsa Work on Jaina Mysticism*. Edited by Hiralal Jain. The Ambadas Chaware Digambara Jaina granthamala. Karanja : G. A. Chaware, 1933.
- . *Dohāpāhuḍa*, voir C. Caillat.
- The Ṣaṭkhaṇḍāgama of Puṣpadanta and Bhūtabali with the commentary Dhavalā of Vīrasena*. Edited with Introduction, Hindi Translation, Notes, and Indexes by Hiralal Jain. Amarāvātī : Jain Sāhitya Uddhāraka Fund Kāryālaya, 1939.
- Somadeva Sūri. *Sūktamuktāvalī, or Sinduraprakara : a Jain Poem*. Edited by Ānandasāgarasūri. Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustkoddhar fund series n° 57. Mohammayyām : Nirṇayasāgara, 1922.
- Ṭoḍaramal, Paṇḍit. *Moksha Marg Prakashak : The Illuminator of the Path of Liberation*. Translated by Hem Chand Jain and Jamnalal Jain. 2nd ed. (1st ed. 1992). Mumbai : Shri Kundkund Kahan Digamber Jain Tirth Suraksha Trust, 2005.
- . *Mokshamārgaprakāśaka*. Sampādak : Maganalāl Jain, Hukamacanda Bhārilla. 3rd ed. Sonāgaṛh : Śrī Jaina Svādhyāyamandira Ṭraṣṭa, 1974.
- . *Samyagjñānacandrikā*, sur le *Gommaṭasāra* de Nemicandra. Édité par Yaśapāla Jaina. Jayapura : Śrī Kundakunda Kahāna Digambara Jaina Tīrtha Surakshā Ṭraṣṭa, 1989.
- Yaśovijaya. *Adhyātmamataparīkṣā Svopajñavṛttyupetā*. Mumbaī : Devchandra Lalbhai Jain Pustakoddhar Sanstha, 1911.
- . *Adhyātmāsāra*. Madras : Bhuvan Bhadrakar Sahitya Prachar Kendra, 1985.
- Yogīndu. *Lumière de l’Absolu*. Traduit de l’apabhramśa par Nalini Balbir et Colette Caillat. Rivages poche. Paris : Payot & Rivages, 1999.
- . *Paramātmaprakāśa (Paramappapayāsu)*. Edited by A. N. Upadhye. Agas : Shrimad Rajachandra Ashram, 1937.

SOURCES SECONDAIRES

- Babb, Lawrence A. *Absent Lord : Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*. Comparative studies in religion and society, 8. Berkeley ; Los Angeles : University of California press, 1996.
- Babb, Lawrence A., Varsha Joshi, and Michael W. Meister (ed.). *Multiple Histories : Culture and Society in the Study of Rajasthan*. Jaipur : Rawat Publications, 2002.
- Balbir, Nalini. “About a Jain Polemical Work of the Seventeenth Century”. In *Approaches to Jaina Studies : Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*, N. K. Wagle & Olle Qvarnström (ed.). Toronto : University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, p. 1-18.

- . « Compte rendu de M. Lath “Ardhakathānaka. Half a Tale” ». *Orientalistische Literaturzeitung*, vol. 82, n° 1 (1987), p. 76-78.
- . *Dānāṣṭakathā: recueil jaina de huit histoires sur le don*. Publications de l’Institut de civilisation indienne, 48. Paris : Collège de France, 1982.
- . « Glossaire du *Paramātmaprakāśa* et du *Yogasāra* ». *Bulletin d’Études Indiennes*, vol. 16 (1998), p. 249-318.
- . « Les pèlerinages aux maîtres dans le jainisme ». In *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, H. Branthomme et J. Chélini (éd.). Paris : Hachette, 1987.
- . « Recent Developments in a Jaina Tīrtha : Hastinapur (U.P.) – A Preliminary Report ». In *The History of Sacred Places in India as reflected in traditional literature*, E. J. Bakker (ed.). Leiden : Brill, 1987, p. 177-191.
- Balbir, Nalini (éd.). *Genres littéraires en Inde : Langue, textes, histoire et civilisations du monde indien*. Paris : Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994.
- . *Svasti - Essays in Honour of Prof. Hampa Nagarajaiah for his 75th birthday*. Muddushree Granthamale, 75. Bangalore : K.S. Muddappa Smaraka Trust, 2010.
- Balbir, Nalini, Kanhaiyalal V. Sheth, Kalpana K. Sheth, and Chandrabhal Tripathi. *Catalogue of the Jain Manuscripts of the British Library: including the Holdings of the British Museum and the Victoria & Albert Museum*. 3 vol. London : The British Library, 2006.
- Balbir, Nicole, et Jagbans Kishore Balbir. *Dictionnaire général hindi-français*. Paris : l’Asiathèque, 1992.
- Balcerowicz, Piotr (ed.). *Essays in Jaina Philosophy and Religion*. Warsaw Indological studies, 2. Delhi : Motilal Banarsidass, 2003.
- Ballanfat, Marc. *Le vocabulaire des philosophies de l’Inde*. Paris : Ellipses, 2003.
- Ballantyne, James Robert (ed.). *The Sāṅkhya Aphorisms of Kapila : with extracts from Vijñāna Bhikṣu’s commentary*. (1st ed. Allahabad 1852-1856). New Delhi : Munshiram Manoharlal, 2003.
- Baruzi, Jean. *L’Intelligence mystique*. Édité par Francesco Chiovaro. Paris : Berg, 1986.
- . *La Doctrine du salut. De la théologie à la philosophie, leçon professée au Collège de France le 6 décembre 1926*. Paris : la Civilisation française, 1927.
- . *Saint Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*. Thèse pour le doctorat ès lettres, présentée à la Faculté des lettres de l’Université de Paris. Paris : F. Alcan, 1924.
- Beaude, Joseph. *La mystique*. Bref, 27. Paris : Cerf ; Fides, 1990.
- Bhārilla, Hukamacanda. *Paṇḍit Ṭoḍaramal : vyaktitva aur karttṛtva*. 3rd ed. (1st ed. 1973). Jaipur : Paṇḍit Ṭoḍaramal Smārak Ṭraṣṭ, 1999.

- Bhārilla, Ratnacanda. *Kavivar Paṇḍit Banārasīdās : jīvan aur sāhitya*. Jayapura : Paṇḍit Tṛḍaramal Smārak Tṛast, 1975.
- Bhatt, Bansidhar. « On the Epithet: *nāṭaka* for the *Samayasāra* of Kundakunda ». In *Jainism and Prakrit in Ancient and Medieval India*, N. N. Bhattacharya (ed.). New Delhi : Manohar, 1994, p. 431-462.
- . « The Concept of the Self and Liberation in Early Jaina Agamas ». In *Self and Consciousness : Indian Interpretation*. Roma : Centre for Indian and Inter-religious Studies, 1989, p. 132-172.
- . « Vyavahāranaya and Nīscayanaya in Kundakunda's Works ». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 2 (1974) p. 279-291.
- Bhattacharya, Kamaleswar. *L'Ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*. Paris : École française d'Extrême-Orient, 1973.
- Bhattacharyya, Narendra Nath (ed.). *Jainism and Prakrit in Ancient and Medieval India: Essays for Prof. Jagdish Chandra Jain*. New Delhi : Manohar, 1994.
- Bhisikar, Narendra Kumār. « Śrīman Paṇḍit Tṛḍaramalajī aur Gommatasāra ». Shantisagar Janma Shatabdi Mahotsav Smruti Granth, s.l.n.d., p. 154-165.
- Biardeau, Madeleine. *L'hindouisme: anthropologie d'une civilisation*. Champs. (1^{ère} éd. 1981, réimp. 1995. Précédemment paru sous le titre « Clefs pour la pensée hindoue », Seghers, 1972). Paris : Flammarion, 2009.
- . *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. Le Monde d'Outre-Mer passé et présent, 23. Paris : Mouton, 1964.
- Bloch, Jules. *Recueil d'articles : 1906-1955*. Édité par Colette Caillat. Publications de l'Institut de civilisation indienne, 52. Paris : Collège de France, 1985.
- Blumhardt, James Fuller. *Catalogue of the Hindi, Panjabi and Hindustani Manuscripts in the Library of the British Museum*. London : Gilbert and Rivington, 1899.
- Bronkhorst, Johannes. *Aux origines de la philosophie indienne*. Gollion : Infolio, 2008.
- . *Greater Magadha : Studies in the Culture of Early India*. Handbuch der Orientalistik, 19. Leiden : Brill, 2007.
- . « Kundakunda versus Sāṃkhya on the soul ». In *Svasti - Essays in Honour of Prof. Hampa Nagarajaiah*, N. Balbir (ed.). Bangalore : K.S. Muddappa Smaraka Trust, 2010, p. 215-226.
- . « L'expression du moi dans les religions de l'Inde ». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 220, n° 1 (2003), p. 81-105.
- . *Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne*. Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 105. Turnhout : Brepols, 1999.

- . *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Stuttgart : Steiner Verlag, 1986.
- Bronkhorst, Johannes, and Karin Preisendanz (ed.). *From Vasubandhu to Caitanya: Studies in Indian Philosophy and Its Textual History*. Papers of the 12th World Sanskrit Conference. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010.
- Brown, William Norman (ed.). *The Vasanta Vilāsa : a Poem of the Spring Festival in Old Gujarātī accompanied by Sanskrit and Prakrit Stanzas and illustrated with Miniature Paintings*. American oriental series, 46. New Haven : American Oriental Society, 1962.
- Bugault, Guy. *L'Inde pense-t-elle ? Sciences, modernités, philosophies*. Paris : Presses universitaires de France, 1994.
- . *La Notion de prajñā ou de sagesse selon les perspectives du «Mahāyāna», part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*. Paris : E. de Boccard, 1968.
- Caillat, Colette. *Candāvejjhaya : La « prunelle cible »*. Paris : Institut de civilisation indienne, 1971.
- . « Contribution à l'étude d'une pénitence jaina, la "relégation" (*parihāra*) ». *Journal Asiatique* (1962), p. 505-529.
- . « Les Dérivés moyen-indiens du type *Kārima* ». *Journal Asiatique* (1965), p. 289-308.
- . « Deux études de moyen-indien ». *Journal Asiatique* (1960), p. 41-64.
- . *Les Expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*. Publications de l'Institut de civilisation indienne Série in-8°. Paris : E. de Boccard, 1965.
- . « Expressions de la quête spirituelle dans le *Dohāpāhuḍa* (anthologie jaina en apabhraṃśa), et dans quelques textes brahmaniques ». *Indologica Taurinensia*, vol. III-IV (1975), p. 125-138.
- . « La Finale - IMA dans les adjectifs moyen - et néo-indiens de sens spatial ». In *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris : E. De Boccard, 1968, p. 187-204.
- . « Le Jinisme ». In *Histoire des religions, tome I*, édité par Henri-Charles Puech. Encyclopédie de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1970, p. 1105-1145.
- . « Notes de bibliographie moyen-indienne et Jaina ». *Journal Asiatique* (1976), p. 221-243.
- . « Nouvelles remarques sur les adjectifs moyen-indiens *phāsu*, *phāsuya* ». *Journal Asiatique* (1961), p. 497-502.
- . « L'Offrande de distiques (*Dohāpāhuḍa*): Traduction de l'Apabhraṃśa ». *Journal Asiatique* (1976), p. 63-95.
- . « A Portrait of the Yogi (joi) as Sketched by Joindu ». In *Essays in Jaina philosophy and religion*, ed. by Piotr Balcerowicz. Warsaw Indological studies ; 2. Delhi : Motilal Banarsidass, 2003, p. 239-252.

- . « Le Yogasāra de Yogīndu ». *Bulletin d'Études Indiennes*, vol. 16 (1998), p. 233-247.
- Caillat, Colette, and Nalini Balbir (ed.). *Jaina studies*. Papers of the 12th World Sanskrit Conference vol. 9. Delhi : Motilal Banarsidass, 2008.
- Caillat, Colette, and Johannes Gijsbertus de Casparis (ed.). *Middle Indo-Aryan and Jaina studies*. Panels of the VIIth World Sanskrit conference, Kern institute, Leiden, Augustus 23-29, 1989. Leiden : E.J. Brill, 1991.
- Caillat, Colette, et Ravi Kumar. *La Cosmologie jaina*. Paris : Chêne, 1981.
- Caillat, Colette, Adinath Neminath Upadhye, and Bal Patil. *Jainism*. Delhi : Macmillan of India, 1974.
- Caraka. *Traité fondamental de la médecine ayurvédique, 1: Les principes*. Traduit du sanskrit par Jean Papin. Paris : Alhora, 2006.
- . *Traité fondamental de la médecine ayurvédique, 2: Les thérapeutiques*. Traduit du sanskrit par Jean Papin. Paris : Alhora, 2009.
- Carrithers, Michael, and Caroline Humphrey (ed.). *The assembly of listeners : Jains in society*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Caturvedī, Mahendra. *A practical Hindi-English dictionary*. Delhi : National Pub. House, 1970 [en ligne : <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/caturvedi/>].
- Certeau, Michel de. *La Fable mystique, 1: XVIe-XVIIe siècle*. 2^e éd. Collection Tel, 115. Paris : Gallimard, 1987.
- Chakravarti, Appasami. *Samayasāra of Śrī Kundakunda*. 2d ed. Varanasi: Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, 1971.
- Chapple, Christopher Key. « Sources for the study of Jaina philosophy : a bibliographic essay ». *Philosophy East & West*, vol. 50, n° 3 (2008), p. 408-411.
- Chenet, François, et Michel Hulin (éd.). *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*. L'Ouverture philosophique. Paris : l'Harmattan, 2005.
- Chenet, François (éd.). *Nirvāṇa*. L'Herne, 63. Paris : Ed. de l'Herne, 1993.
- Colas, Gérard, et Gerdi Gerschheimer (éd.). *Écrire et transmettre en Inde classique*. Études thématiques, 23. Paris : École française d'Extrême-Orient, 2009.
- Cort, John E. « Budhjan's Petition: Digambar Bhakti in Nineteenth-Century Jaipur. » *Jaina Studies: Newsletter of the Centre of Jaina Studies*, Issue 4, 2009, p. 39-42.
- . « Daulatrām Plays Holī: Digambar Bhakti Songs of Springtime », *Jaina Studies: Newsletter of the Centre of Jaina Studies*, Issue 8, March 2013, p. 33-35.
- . « Dyānatrāy : An Eighteenth Century Digambara Mystical Poet ». In *Essays in Jaina Philosophy and Religion*, ed. P. Balcerowicz. Delhi : Motilal Banarsidass, 2003, p. 279-295.

- . « A Fifteenth-Century Digambar Jain Mystic and his Followers : Tāraṇ Tāraṇ Svāmī and the Tāraṇ Svāmī Panth ». In *Studies in Jaina History and Culture: Disputes and Dialogues*, ed. by Peter Flügel. London: Routledge, 2006, p. 263-311.
- . *Framing the Jina: Narratives of Icons and Idols in Jain History*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- . « God Outside and God Inside : North Indian Digambar Jain Performance of Bhakti. » *Proceedings of the Tenth International Bhakti Conference: Early Modern Literatures in North India*, Imre Bangha (ed.). New Delhi : Manohar, forthcoming.
- . « In Defense of Icons in Three Languages : The Iconophilic Writings of Yaśovijaya ». *International Journal of Jaina Studies (Online)*, vol. 6, n° 2 (2010), p. 1-45.
- . *Jains in the World : Religious Values and Ideology in India*. New York ; Delhi : Oxford University Press, 2001 (paperback, 2011).
- . « Making it Vernacular in Agra : the Practice of Translation by Seventeenth-century Digambar Jains ». In *Tellings and Texts : Singing, Story-telling and Performance in North India*, ed. by Francesca Orsini. Forthcoming.
- . « Review: *Lumière de l’Absolu* by Yogindu (translated into French by Nalini Balbir and Colette Caillat, Paris, Payot-Rivages, 1999). » *Journal of Asian Studies*, vol. 60, n° 4 (2001).
- . « A Tale of Two Cities: On the Origins of Digambar Sectarism in North India ». In *Multiple Histories : culture and society in the study of Rajasthan*, ed. by L. A. Babb, V. Joshi, and M. W. Meister. Jaipur : Rawat Publications, 2002, p. 39-83.
- . « Three Eighteenth-Century Jain Holī Songs of Bhūdhardās. » In *Professor Satya Ranjan Banerjee Felicitation Volume*, J. R. Bhattacharyya (ed.). Kolkata : Sanskrit Sahitya Parishad, forthcoming.
- . « ‘Today I Play Holī in My City’: Digambar Jain Holī Songs from Jaipur. » *International Journal of Jaina Studies*, 2013.
- Cort, John E. (ed.). *Open boundaries: Jain communities and cultures in Indian history*. Albany : State university of New York press, 1998.
- Dāsa, Syāmasundara. *Hindī śabdasāgara*. Navina saṃskaraṇa (9^e édition). Benares : Nagari Pracarini Sabha, 1965-1975 [en ligne : <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/dasa-hindi/>].
- Darśanakalāśrī (sādhvī). *Prākṛta evaṃ saṃskṛta sāhitya meṃ guṇasthāna kī avadhāraṇā*. Rājagaḍha : Rājarājandra Prakāśana Ṭraṣṭa, 2007.
- Deo, Shantaram Bhalchandra. *History of Jaina monachism from inscriptions and literature*. Deccan College dissertation series, 17. Poona : Deccan College Post-graduate and Research Institute, 1956.

- Dhaky, M. A. « The date of Kundakundācārya ». In *Aspects of Jainology Vol. III. Pt. Dalsukhbhai Malvania Felicitation Volume I*, ed. by M. A. Dhaky & S. Jain. Varanasi, 1991, p. 187-206.
- Dixit, K. K. *Jaina ontology*. Ahmedabad : L. D. Institute of Indology, 1971.
- Droit, Roger-Pol (éd.). *Philosophies d'ailleurs. Tome I: Les pensées indiennes, les pensées chinoises, les pensées tibétaines*. Paris : Hermann, 2009.
- Dundas, Paul. « Beyond Anekāntavāda: A Jaina Approach to Religious Tolerance. » In *Ahiṃsā, Anekānta and Jainism*, edited by Tara Sethia, Delhi : Motilal Banarsidas, 2004, p. 123-136.
- . « Food and Freedom : The Jaina Sectarian Debate on the Nature of the Kevalin. » *Religion*, vol. 15, n° 2 (1985), p. 161-198.
- . *History, scripture and controversy in a medieval Jain sect*. Routledge advances in Jaina studies. London : Routledge, 2007.
- . « Jainism Without Monks? The Case of Kaḍuā Śāh ». In *Approaches to Jaina studies : philosophy, logic, rituals and symbols*, ed. by N. K. Wagle & O. Qvarnström. Toronto : University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, p. 19-35.
- . *The Jains*. 2d ed. London: Routledge, 2002.
- . « The Laicisation of the Bondless Doctrine : A New Study of the Development of Early Jainism (A Review of W.J. Johnson Harmless Souls) ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 25, n° 5 (1997), p. 495-516.
- . « The Later Fortunes of Jamāli ». In *Studies in Jaina History and Culture : Disputes and Dialogues*, ed. by P. Flügel. London : Routledge, 2006, p. 33-59.
- Flügel, Peter. « Demographic Trends in Jaina Monasticism ». In *Studies in Jaina History and Culture: Disputes and Dialogues*, P. Flügel (ed.). London : Routledge, 2006, p. 312-398.
- . « Power and Insight in Jaina Discourse ». In *Logic and Belief in Indian Philosophy*, ed. by P. Balcerowicz. Delhi : Motilal Banarsidass, 2010, p. 85-217.
- . « Worshipping the Ideal King: On the Social Implications of Medieval Jaina Conversion Stories ». In *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Hrg. von Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine, Astrid van Nahl. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum. Uppsala : Uppsala Universitet, 2010, p. 357-432.
- Flügel, Peter (ed.). *Studies in Jaina history and culture: disputes and dialogues*. London : Routledge, 2006.
- Gandhi, Mohandas Karamchand. *Autobiographie ou Mes expériences de vérité*. Édité par Pierre Meile et Olivier Lacombe. Traduit par Georges Belmont. Édition revue. Quadrige 35. (1er éd. fr. 1964.) Paris: PUF, 1982.

- Ganeri, Jonardon. *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*. Oxford : Oxford University Press, 2011.
- . « Worlds In Conflict : The Cosmopolitan Vision Of Yaśovijaya Gaṇi ». *International Journal of Jaina Studies*, vol. 4, n° 1 (2008), p. 1-11.
- Gardet, Louis, et Olivier Lacombe. *L'Expérience du soi : étude de mystique comparée*. Paris : Desclée De Brouwer, 1981.
- Glaser, Helmuth von. *Der Jainismus: eine indische Erlösungsreligion*. Reprod. en fac-sim. de l'éd. de Berlin, A. Häger, 1925. Hildesheim: G. Olms, 1984.
- . *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt*. Leipzig: Druck von G. Kreysing, 1915. Repris dans les *Ausgewählte kleine Schriften*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1980.
- . *Doctrine of Karman in Jain Philosophy*. Translated into English by Barry Gifford. Varanasi : P.V. Research Institute, 1942.
- . *Immortality and salvation in Indian religions*. Translated into English by E. F. J. Payne. Calcutta : Susil Gupta India, 1963.
- . *Jainism : an Indian Religion of Salvation*. Translated into English by Shridhar B. Shrotri (trad. en anglais de *Der Jainismus : Eine Indische Erlösungsreligion*). Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Gopal, Surendra. « The Jain Community and Akbar ». In *Jainism and Prakrit in ancient and medieval India : essays for Prof. Jagdish Chandra Jain*, edited by N. N. Bhattacharyya. New Delhi : Manohar, 1994, p. 421-430.
- Guérinot, Armand Albert. *Essai de bibliographie jaina: répertoire analytique et méthodique des travaux relatifs au jainisme*. Annales du Musée Guimet n° 22. Paris : E. Leroux, 1906.
- . « La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaina ». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 47 (1903).
- . *La religion djaina : histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions*. Paris : P. Geuthner, 1926.
- Gupta, Dindayalu. *Brajbhāṣā Sūrkośa. [Dictionnaire Braj-Hindi]*. 2 vol. Lucknow: Viśvavidyālaya Hindī Prakāśan, s. d.
- Haribhadrāsūri. *Ballade des coquins*. Traduit par Jean-Pierre Osier et Nalini Balbir. GF, 1163. Paris : Flammarion, 2004.
- Hilton, Walter. *Scala perfectionis*. Traduit en français par Maurice Noetinger et E. Bouvet. 2 vol. Mystiques anglais. Tours : A. Mame et fils, 1923.

- Hoernle, August Friedrich Rudolph. *The Uvāsagadasāo = or, The religious profession of an Uvāsaga expounded in ten lectures : being the Seventh Anga of the Jains ; ed. in the original Prākṛit with the Sanskrit commentary of Abhaya Deva and an English translation with notes by A.F. Rudolf Hoernle*. 2 vol. Bibliotheca Indica : a collection of Oriental works. Calcutta : Baptist Mission Press, 1885.
- Hulin, Michel. *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? La querelle brahmanes-bouddhistes*. Cyclo. Paris : Editions du Panama, 2008.
- . *La mystique sauvage : aux antipodes de l'esprit*. 2e éd. Quadrige (1e éd. 1993). Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- . *Śaṅkara et la non-dualité*. Paris : Bayard, 2001.
- Jacobi, Hermann. *Jaina Sutrās. Part 1: The Ākāraṅga Sūtra ; The Kalpa Sūtra*. Sacred Books of the East Series, 22 (reprint 1884). Delhi : M. Banarsidass, 1964.
- . *Jaina Sūtras. Part 2: The Uttarādhayana sūtra. The Sūtrakṛitāṅga sūtra*. Sacred Books of the East Series, 45 (reprint 1895). Delhi : Motilal Banarsidass, 1964.
- Jain, Jayanti Lal. *Acharya Kundakunda & Jain Philosophy*. Chennai : Research Foundation for Jainology, 1997.
- . « Kāśī and Banārasīdāsa and Vṛndāvanadāsa. » In *Jaina Contribution to Varanasi*, edited by R. C. Sharma & P. Ghosal, New Delhi, D. K. Printworld, 2006, p. 111-120.
- Jain, Jyoti Prasad. *Religion and Culture of the Jains*. Delhi : Bharatiya Jnanapith, 1975.
- Jain, K. K. « Kāśī, Yaśovijaya and Jaina Institutes. » In *Jaina Contribution to Varanasi*, edited by R. C. Sharma & P. Ghosal, New Delhi, D. K. Printworld, 2006, p. 133-145.
- Jain, L. C. « Todaramala of Jaipur (a Jain Philosopher-Mathematician) ». *Indian Journal of History of Science*, vol. 22, n° 4 (1987), p. 359-371.
- Jain, Ravindra Kumar. *Kavivar Banārasīdās : jīvanī aur kṛtitva*. Delhi : Bhāratiya Jñānapīṭh Prakāśan, 1966.
- Jain, Sagarmal. *Guṇasthāna siddhānta : eka viśleṣaṇa*. Pārśvanātha Vidyāpīṭha Granthamālā, 87. Vārāṇasī : Pārśvanātha Vidyāpīṭha, 1996.
- Jain, Satish Kumar. *Progressive Jains of India*. New Delhi : Shraman Sahitya Sansthan, 1975.
- Jain, Surender K. (ed.). *Glimpses of Jainism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- Jaini, Jagminderlal. *Outlines of Jainism*. Edited (with preliminary note) by F. W. Thomas. Cambridge : Cambridge University press, 1916.
- Jaini, Padmanabh S. « Hemaraj Pande's *Caurāsi Bol* ». In *Jambūjyoti (Munivara Jambūvijaya Festschrift)*, ed. by M. A. Dhaky & J. B. Shah. Ahmedabad : Shreshthi Kasturbhai Lalbhai Smarak Nidhi, 2004, p. 374-398.

- . « *Bhavyatva and Abhavyatva : A Jain Doctrine of 'Predestination'* ». In *Mahāvīra and His Teachings*. Bombay : Bhagavān Mahāvīra 2500th Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977, p. 95-111, repris dans *Collected Papers on Jaina Studies*, p. 95-110.
- . *Collected Papers on Jaina Studies*. Foreword by Paul Dundas. Delhi : Motilal Banarsidass, 2000.
- . *Gender and Salvation : Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. Berkeley : University of California Press, 1991.
- . « Jain Sectarian Debates: Eighty-four Points of Contention (*Cauryāṃsī bol*) between Śvetāmbaras and Digambaras (Text and Translation) ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 36 (2008), p. 1-246.
- . *The Jaina Path of Purification*. Berkeley : University of California Press, 1979.
- Jhaverī, Rākeśabhāī. *Śrīmad Rājacandra praṇīta Ātmasiddhi śāstra vivecana*. Dharamapura : Śrīmad Rājacandra Āśrama Dharamapura, 2001.
- Johnson, Donald Clay. « Jain Collections and Libraries : Past and Present ». In *Approaches to Jaina Studies*, ed. by N. K. Wagle & O. Qvarnström. Toronto : University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, p. 372-378.
- Johnson, W. J. *Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*. Lala Sundar Lal Jain research series vol. 9. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1995.
- . « Kundakunda : Two-standpoints and the Socio-Religious Function of Anekāntavāda ». In *Approaches to Jaina studies*, ed. by N. K. Wagle & O. Qvarnström. Toronto : University of Toronto, 1999, p. 101-112.
- Joshi, H. M. « Doctrine of Karma and Jaina Ethics ». In *Studies in Jaina Art and Iconography and Allied Subjects in Honour of Dr. U.P. Shah*. Delhi : Abhinav Publications, 1995, p. 47-54.
- Joshi, Nalini. « Some Distinctive Features of Pañcāstikāya ». [on line] *Here now 4 u*, novembre 5th, 2010.
- Kāslīvāl, Kastūrcand. *Bhaṭṭāraka Ratnakīrti evaṃ Kumudacandra, vyaktitva evaṃ kṛtitva : saṃvat 1631 se 1700 taka hone vāle 68 kaviyoṃ kā paricaya, mūlyāṅkana, tathā unakī kṛtiyoṃ kā mūla pāṭha*. Jayapura : Śrī Mahāvīra Grantha Akādamī, 1981.
- . *Kavivar Bulākhīcand, Bulākīdās, evaṃ Hemarāj*. Jayapura : Śrī Mahāvīra Grantha Akādamī, 1983.
- . *Mahākavi Daulatrām Kāslīvāl : Vyaktitva evaṃ Kṛtitva*. Jayapura : Jain Kṣetra Mahāvīrajī, 1973.

- Keith, A. B. « Review : *Pravacanasāra* edited by A. N. Upadhye ». *The Journal of the Royal Asiatic Society* (1936), p. 528-529.
- Khadabadi, B. K. Dr. A.N. Upadhye : *His Life and Accomplishments*. New Delhi : Ahimsa Mandira Prakashana, 1999.
- Lacombe, Olivier. *Gandhi ou la force de l'âme*. La Recherche de l'absolu, 14. Paris : Plon, 1964.
- . *Indianité: études historiques et comparatives sur la pensée indienne*. Le Monde indien, 1. Paris : les Belles lettres, 1979.
- . « Jñānaṃ Savijñānaṃ ». In *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris: E. De Boccard, 1968, p. 439-443.
- . *L'absolu selon le Védānta: les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja*. Annales du Musée Guimet, 49. Paris: P. Geuthner, 1937.
- . « Note sur Plotin et la pensée indienne ». In *Section des Sciences religieuses. Annuaire 1950-1951*. Paris : École pratique des hautes études, 1950.
- Lacombe, Olivier, et Louis Renou. « Le Jainisme ». In *L'Inde Classique*, tome 2, p. 609-664 (§ 2387-2494). 2^e éd. (1^{ère} éd. 1953). Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 2001.
- Lacrosse, Joachim (éd.). *Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine*. Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles. Paris : J. Vrin, 2005.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Édité par Société française de philosophie. Nouvelle éd. Quadrige. (1^{ère} éd., F. Alcan, 1926). Paris : Presses universitaires de France, 2006.
- Lath, Mukund. *Ardhakathānaka. Half a Tale: A study in the interrelationship between autobiography and history*. Jaipur : Rajasthan Prakrit Bharati Sansthan, 1981.
- Mahāvīra and His Teachings*. Bombay : Bhagavān Mahāvīra 2500th Nīrvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- Mahias, Marie-Claude. *Délivrance et convivialité : le système culinaire des Jaina*. Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1985.
- Mallison, Françoise. *Au point du jour : les prabhātiyāṃ de Narasiṃha Mahetā*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1986.
- . *Littératures médiévales de l'Inde du Nord : contributions de Charlotte Vaudeville et de ses élèves*. Paris : École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Malvania, Dalsukh Bhai. *Āgam-Yug kā Jain Darśan*. 2e éd. (1st ed. Agra 1965). Jaipur : Prakrit Bharati Academy, 1990.

- . « Beginnings of Jaina philosophy in the Ācārāṅga ». In *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, Hrg. von Klaus Bruhn und Albrecht Wezler. Wiesbaden : Franz Steiner, 1981, p. 151-153.
- Malvania, Dalsukh Bhai, and Nagin Shah (ed.). *Studies in Indian Philosophy : a Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*. Ahmedabad : L.D. Institute of Indology, 1981.
- Mañjhana. *Madhumālātī : an Indian Sufi Romance*. Translated into English by Aditya Behl, Simon Weightman, and Shyam Manohar Pandey. Oxford : Oxford University Press, 2000.
- Markovits, Claude. *Gandhi*. Références facettes. Paris: Presses de Sciences po, 2000.
- . *Histoire de l'Inde moderne : 1480-1950*. Paris: Fayard, 1994.
- Matilal, Bimal Krishna. *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-vāda)*. L.D. series n° 79. Ahmedabad : L.D. Institute of Indology, 1981.
- McGregor, Ronald Stuart. *Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*. A History of Indian Literature Vol. 8 Fasc. 6 ; Modern Indo-Aryan Literatures, Part 1 Fasc. 6. Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1984.
- . *Hindi Literature of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. A History of Indian Literature, Vol. 8 Fasc. 2 ; Modern Indo-Aryan literatures, Part 1 Fasc. 2. Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1974.
- . *The Oxford Hindi-English dictionary*. Oxford : Oxford University Press, 1993.
- Mélanges d'indianisme : à la mémoire de Louis Renou*. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°, 28. Paris : E. de Boccard, 1968.
- Milner, Max. *Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix*. 2e éd. Préface de Jean Baruzi. Postface de Carlo Ossola. Paris : Éditions du Félin, 2010.
- Mishra, Madhusudan. *Householders' Discipline in Jainism : A Study of Amṛtacandra's Puruṣārthasiddhyupāyaḥ with the Edited Text in Sanskrit in Devanāgarī Script*. Delhi : Eastern Book Linkers, 1996.
- Modi, Manish. « Pandit Nathuram Premi (1881-1960) : Jain Scholar and Publisher ». *Newsletter of the Centre of Jaina Studies*, 2007 [On-line].
- Mody, Prakash. *Bibliography of Literature in English about Shrimad Rajchandra*. Toronto, 2006.
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary : Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Reprinted ed. Delhi : Motilal Banarsidass publishers, 1995 [en ligne : <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/tamil/index.html>].
- Nāgadeva. *La défaite d'amour*. Traduit par Nalini Balbir et Jean-Pierre Osier. Patrimoines « Jainisme ». Paris : Éditions du Cerf, 2004.

- Nāgārjuna. *Stances du milieu par excellence de Nāgārjuna*. Traduit par Guy Bugault. Connaissance de l'Orient, 107. Paris: Gallimard, 2002.
- Nathamal, Muni. *Samayasāra : niścaya aura vyavahāra kī yātrā*. Lāḍanūṃ : Jaina Viśva Bhāratī Prakāśana, 1999.
- Norman, K. R. « The role of the layman according to the Jain canon ». In *The Assembly of Listeners: Jains in Society*, ed. by M. Carrithers and C. Humphrey. Cambridge : Cambridge university press, 1991, p. 31-39.
- Nyayavijaya, Muni. *Jaina Philosophy and Religion*. [English Translation of « Jaina Darsana » by Munisri Nyayavijayaji.] Ed. by Nagin J. Shah. Delhi : Motilal Banarsidass, 2000.
- Ōhira, Suzuko. *A Study of Tattvārthasūtra with Bhāṣya : with Special Reference to Authorship and Date*. L.D. series. Ahmedabad : L.D. Institute of Indology, 1982.
- Osier-Laderman, Étienne. *Sources du karman : mythologie, éthique, médecine*. Religions & spiritualité. Paris : l'Harmattan, 2007.
- Otto, Rudolf. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident : distinction et unité*. Traduit par Jean Gouillard. Petite bibliothèque Payot, 278. Paris : Éd. Payot et Rivages, 1996.
- Petit, Jérôme. "Absolute and Conventional Points of View in Jainism: A Historical Perspective." *Proceedings of the Buddhist and Jaina Conference in Lumbini, February 2013*. Forthcoming.
- . "Banārasīdās Climbing the Jaina Scales of Perfection". *Proceedings of the International Indology Graduate Research Symposium (IIGRS-4), Edinburgh University, 4th-5th September 2012*. Puṣpikā n° 4. Oxford : Oxbow Books Press, forthcoming.
- . Voir Banārasīdās, *Dhyānabattīsī*.
- . « Banārasīdās's *Karmachattīsī* - Thirty-six stanzas on Karma ». In *Svasti - Essays in Honour of Prof. Hampa Nagarajaiah*, ed. by N. Balbir. Bangalore : K.S. Muddappa Smaraka Trust, 2010, p. 231-242.
- . « Compte rendu : Ācārya Joindu, *Paramātmaprakāśa (Paramappapayāsu)*, traduit en hindi par Jaykumar Jalaj, Mumbai, Hindi Granth Karyalay 2007, 72 pages », *Orientalistische Literaturzeitung*, à paraître.
- . « Compte rendu : Banārasīdās, *Ardhakathānak*, Hindī anuvād: R. Chaudharī, Delhi, Yātrā Books/Penguin Books, 2007 », *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 26-27, 2008-2009.
- . « Compte rendu : Banārasīdās, *Ardhakathānak : A Half Story*, translated by R. Chowdhury, New Delhi, Penguin Books, 2009 », *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 26-27, 2008-2009.

- . *Histoire à demi : autobiographie d'un marchand jaina du XVII^e siècle*. Texte et traduction de l'*Ardhakathānaka* de Banārasīdās, avec une introduction et des notes. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2011.
- Pischel, Richard. *A grammar of the Prākṛit languages*. Translated from German by Subhadra Jhā. Delhi : Motilal Banarsidass, 1999.
- . *Grammatik der Prakrit-Sprachen*. Strassburg : K. J. Trübner, 1900.
- Pollock, Sheldon. *Forms of Knowledge in Early Modern Asia : Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500 - 1800*. Durham : Duke University Press, 2011.
- Potter, Karl H. (ed.). *Encyclopedia of Indian philosophies*. Princeton : Princeton University Press, 1976.
- Potter, Karl H., Jayandra Soni, and Dalsukh Bhai Malvania (ed.). *The Encyclopedia of Indian Philosophies : Jain Philosophy*. 2 vol. Encyclopedia of Indian Philosophies, 10. Motilal Banarsidass Publ., 2007.
- Premī, Nāthūrām. *Jaina Sāhitya aur Itihās*. Edited by Adinath Neminath Upadhye and Hiralal Jain. Mumbaī : Hindī Grantha Kāryālaya, 1942.
- . Voir Banārasīdās, *Ardhakathānaka*.
- . Voir Banārasīdās, *Banārasīvilāsa*.
- . Voir *Jaina Pada Saṃgraha*.
- Pungaliya, Umedmal Kesharchand. *Philosophy and spirituality of Śrīmad Rājchandra*. Jaipur : Prakrit Bharati Academy, s. d.
- Renaudin, Paul. *Mystiques anglais : Richard Rolle, Juliane de Norwich, « Le nuage de l'inconnaissance », Walter Hilton [L'échelle de la perfection]*. Les Maîtres de la spiritualité chrétienne. Textes et études. Paris : Editions Montaigne, 1957.
- Renou, Louis. *Choix d'études indiennes*. Édité par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault. 2 vol. Paris : École française d'Extrême-Orient, 1997.
- . *Grammaire sanscrite*. 3e éd. rev., corr. et augm. Paris : A. Maisonneuve, 1996.
- Renou, Louis, et Jean Filliozat. *L'Inde classique : manuel des études indiennes. Tome I*. fac-sim. (Payot, 1947). Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, J. Maisonneuve, 1985.
- . *L'Inde classique : manuel des études indiennes. Tome II*. fac-sim. (EFEO, 1953). Paris : École française d'Extrême-Orient, 2001.
- Salter, Emma. « Rāj Bhakta Mārg : the path of devotion to Srimad Rajcandra : a Jain community in the twenty first century ». PhD, Cardiff University, 2006.

- . « Rethinking religious authority : A perspective on the followers of Śrīmad Rājacandra ». In *Studies in Jaina History and Culture : disputes and dialogues*, ed. by P. Flügel. London : Routledge, 2006, p. 241-262.
- Śaṅkarācārya. *Atmabodha, ou de la Connaissance de l'esprit, version commentée du poème védantique de Ṣaṅkara Āchārya*. Traduit par Félix Nève. Paris : Imprimerie impériale, 1866.
- . *L'enseignement méthodique de la connaissance du soi*. Traduit par René Allar (reprod. en fac-sim 1^{ère} ed. 1958). Paris : Éd. traditionnelles, 1998.
- Schubring, Walther. *Die Jaina-Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek : Neuerwerbungen seit 1891*. Verzeichnis der Handschriften im Deutschen Reich. Leipzig : O. Harrassowitz, 1944.
- . *Die Lehre Der Jainas*. Vol. 7. Heft. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde 3. Bd. Berlin : W. de Gruyter, 1935.
- . « Kundakunda echt und unecht ». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 107 (1957), p. 537-574.
- . *The Doctrine of the Jainas : Described After the Old Sources*. Translated from the revised German edition by Wolfgang Beurlen. Delhi : Motilal Banarsidass, 1962.
- Seeling, Holly. « Compte rendu de W. J. Johnson *Harmless Souls* ». *Religious Studies Review*, vol. 22, n° 4 (1996), p. 359.
- Shaha, S. M. *Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy*. Delhi : Eastern Book Linkers, 1987.
- . « Kundakunda's Concept of Vyavahāra Naya and Niścaya Naya ». *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 56, (1975), p. 105-128.
- Sharma, Ramesh Chandra. « The *Ardha-kathānak* : a Neglected Source of Mughal History ». *Indica*, vol. 7 (1970), p. 105-120.
- Sharma, Ramesh Chandra, and Pranati Ghosal (ed.). *Jaina Contribution to Varanasi*. Varanasi : Jñāna-Pravāha, Centre for Cultural Studies and Research, 2006.
- Shivkumar (Muni). *The Doctrine of Liberation in Indian Religion : With Special Reference to Jainism*. New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1984.
- Siderits, Mark, Evan Thompson, and Dan Zahavi. *Self, No Self?: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- Silburn, Aliette. *Śvetāśvatara Upaniṣad*. Paris : A. Maisonneuve, 1948.
- Silburn, Lilian. *Instant et cause: le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*. Paris : J. Vrin, 1955.
- Singh, Bhagwant. « Sankara and Kundakunda ». *Jain Journal*, vol. 17, n°4 (1983), p. 119-125.

- Sinha, Shalini. « Kundakunda's Philosophy of the Self (Ātman) ». *Newsletter of the Centre of Jaina Studies*, 2006 [On-line].
- Snell, Rupert. « Confessions of a 17th-century Jain Merchant : the *Ardhakathānak* of Banārasīdās ». *South Asia Research*, vol. 25, n° 1 (2005), p. 79-104.
- . *The Hindi classical tradition : a Braj Bhāṣā reader*. SOAS South Asian texts, 2. London : School of Oriental and African studies, 1991.
- Sogani, Kamal Chand. « Jaina Mysticism ». In *Mahāvīra and His Teachings*. Bombay : Bhagavān Mahāvīra 2500th Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977, p. 119-132.
- . *Jaina Mysticism and Other Essays*. Jaipur : Prakrit Bharati Academy, 2002.
- Solomon, Esther Abraham. *Avidyā : a Problem of Truth and Reality*. Ahmedabad : Gujarat University, 1969.
- Somadeva. *Océan des rivières de contes*. Édité par Nalini Balbir. Bibliothèque de la Pléiade, 438. Paris : Gallimard, 1997.
- Soni, Jayandra. « Dravya, Guna and Paryāya in Jaina Thought. » *Journal of Indian Philosophy*, vol. 19, n° 1 (1991), p. 75-88.
- . « Upayoga, According to Kundakunda and Umāsvāti. » *Journal of Indian Philosophy*, vol. 35, n° 4 (2007), p. 299-311.
- Soni, Jayandra (ed.). *Vasantagauravam : Essays in Jainism Felicitating Professor M. D. Vasantha Raj of Mysore on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*. Mumbai : Vakils, Feffer and Simons, 2001.
- Stchoupak, Nadine, Luigia Nitti-Dolci, et Louis Renou. *Dictionnaire sanskrit-français*. 2e éd. Publications de l'Institut de civilisation indienne. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient et J. Maisonneuve, 1987.
- Strandberg, Elisabeth. « Some remarks on the role of the lay followers in the Jaina community ». In *Studies in Indian Philosophy : a Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi.*, ed. by D. Malvania & N. Shah. Ahmedabad : L.D. Institute of Indology, 1981.
- Tatia, Nathmal. *Studies in Jaina philosophy*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1951.
- . *That Which Is : Tattvārtha Sūtra. A Classic Jain Manual for Understanding the True Nature of Reality*. Sacred literature series. San Francisco ; London : HarperCollins Publishers ; The Institute of Jainology, 1994.
- Tessitori, Luigi Pio. « Notes on the Grammar of Old Western Rajasthani. » *Indian Antiquary*, vol. 43-45 (1914-1916).

- . « Paramajotistotra : An Old Braja Metrical Version of Siddhasenadivākara's Kalyāṇamandirastotra », *Indian Antiquary*, vol. 42 (1913), p. 42-46, repris dans *Studi Giainici*, Udine, Societa Indologica, 2000, p. 297-315.
- Tripathi, Chandrabhal, and Bansidhar Bhatt. « The *Bārasa-Aṇuvekkhā* of Kundakunda. » In *Mahāvīra and His Teachings*. Bombay: Bhagavān Mahāvīra 2500th Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977, p. 21-34.
- Turner, Ralph Lilley. *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*. London : Oxford University Press, 1962-1966. Includes three supplements, published 1969-1985 [en ligne : <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/soas/>].
- Upadhye, Adinath Neminath. *Books and papers*. Kolhapur, 1957.
- . *Complete Word-Index of Pravacanasāra of Kundakundācārya*. Edited by Shobhna Shah, Harivallabh Chunilal Bhayani, and Nagin Shah. Ahmedabad : Prakrit Text Society, 2000.
- . « Introduction », voir Yogīndu, *Paramātmaprakāśa (Paramappapayāsu)*, Agas, Shrimad Rajachandra Ashram, 1937.
- . « Introduction : An Essay on Kundakunda, his Date, his Pravacanasāra and Other Works, etc. », voir Kundakunda, *Pravacanasāra (Pavayaṇasāra)*, 3d ed. (1st ed. Bombay, 1935), Agas, Shrimad Rajachandra Ashram, 2000.
- . « Joindu and his Apabhraṃśa works ». *A. B. I.*, vol. XII (1931), p. 132-163.
- Vanina, Eugenia. « The *Ardhakathānaka* by Banarasi Das : a Socio-cultural Study ». *Journal of the Royal Asiatic Society*, Serie 3, vol. 5, n° 2 (1995), p. 211-224.
- Varmā, Dhīrendra. *Brajbhāṣā*. Allahabad : Hindustānī Academy, 1954.
- Varnī, Jinendra. *Jainendra Siddhānta Kośa*. 4 vol. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā. Saṃskṛta Granthāṅka ; 38, 40, 42, 44. Nayī Dillī : Bhāratīya Jñānapīṭha, 1993.
- Velankar, Hari Dāmodar. *Jinaratnakośa, an Alphabetical Register of Jain Works and Authors*. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1944.
- Vincent Sekhar, B. « Jain Concept of Person: a Textual Study of “Samayasara” of Acarya Kundakunda ». *Jain Journal*, vol. 25, n° 3 (1991), p. 110-118.
- Vyas, R. T. (ed.). *Studies in Jaina Art and Iconography and Allied Subjects in Honour of Dr. U.P. Shah*. Delhi : Abhinav Publications, 1995.
- Wagle, N. K., and Olle Qvarnström (ed.). *Approaches to Jaina Studies : Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999.
- Wiles, Royce. « The Works of Kundakunda: an Annotated Listing of Editions, Translations and Studies ». In *Vasantagauravam*, ed. by J. Soni. Mumbai : Vakils, 2001, p. 183-224.

- Wiley, Kristi. « Gotra Karma: A Contrast in Views ». In *Approaches to Jaina studies*, ed. by N. K. Wagle & O. Qvarnström. Toronto : University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, p. 113-130.
- . *Historical Dictionary of Jainism*. Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, 53. Lanham: Scarecrow press, 2004.
- . « The Significance of *Adhyavasāya* in Jain Karma Theory ». *International Journal of Jaina Studies*, vol. 7, n° 3 (2011), p. 1-26.
- Williams, Robert Hamilton Blair. *Jaina Yoga : a Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*. London : Oxford University Press, 1963 ; reprint Delhi, Motilal Banarsidass, 1983.
- Yājñavalkya. *Yogayājñavalkyam : corps et âme, le yoga selon Yajñavalkya*. Traduit du sanskrit et présenté par Philippe Geenens. Connaissance de l'Orient, 103. Paris: Gallimard, 2000.

Annexes

Annexe 1 – Concordance des éditions du *Samayasāra* de Kundakunda

RJŚ = éd. Pannalal Jain, Rājacandra Jaina Śāstramālā, Agas, 1919.

ZMK = éd. J. Zaveri & Muni Mahendrakumar, Ladnun, 2009.

SBJ = éd. J. L. Jaini, Sacred Books of the Jains, Lucknow, 1930.

Note : Nous avons choisi de rapprocher les éditions RJŚ et ZMK, rompant ainsi l'ordre chronologique, car elles suivent la leçon d'Amṛtacandra (415 strophes) et non celle de Jayasena (437 strophes) comme le fait SBJ.

RJŚ	ZMK	SBJ
1	1.1	1
2	1.2	2
3	1.3	3
4	1.4	4
5	1.5	5
6	1.6	6
7	1.7	7
8	1.8	8
9	1.9	9
10	1.10	10
—	—	11
—	—	12
11	1.11	13
12	1.12	14
13	1.13	15
14	1.14	16
15	1.15	17
—	—	18
16	1.16	19
17	1.17	20
18	1.18	21
19	1.19	22
—	—	23
—	—	24
20	1.20	25
21	1.21	26
22	1.22	27
23	1.23	28
24	1.24	29
25	1.25	30
26	1.26	31
27	1.27	32
28	1.28	33
29	1.29	34
30	1.30	35

31	1.31	36
32	1.32	37
33	1.33	38
34	1.34	39
35	1.35	40
36	1.36	41
37	1.37	42
38	1.38	43
39	2.1	44
40	2.2	45
41	2.3	46
42	2.4	47
43	2.5	48
44	2.6	49
45	2.7	50
46	2.8	51
47	2.9	52
48	2.10	53
49	2.11	54
50	2.12	55
51	2.13	56
52	2.14	57
53	2.15	58
54	2.16	59
55	2.17	60
56	2.18	61
57	2.19	62
58	2.20	63
59	2.21	64
60	2.22	65
61	2.23	66
62	2.24	67
63	2.25	68
64	2.26	69
65	2.27	70
66	2.28	71

67	2.29	72
68	2.30	73
69	3.1	74
70	3.2	75
71	3.3	76
72	3.4	77
73	3.5	78
74	3.6	79
75	3.7	80
—	—	81
76	3.8	82
77	3.9	83
78	3.10	84
79	3.11	85
80	3.12	86
81	3.13	87
82	3.14	88
83	3.15	89
84	3.16	90
85	3.17	91
86	3.18	92
—	—	93
87	3.19	94
88	3.20	95
89	3.21	96
90	3.22	97
91	3.23	98
92	3.24	99
93	3.25	100
94	3.26	101
95	3.27	102
96	3.28	103
97	3.29	104
98	3.30	105
99	3.31	106
100	3.32	107

ANNEXES

101	3.33	108
102	3.34	109
103	3.35	110
104	3.36	111
105	3.37	112
106	3.38	113
107	3.39	114
108	3.40	115
109	3.41	116
110	3.42	117
111	3.43	118
112	3.44	119
113	3.45	120
114	3.46	121
115	3.47	122
116	3.48	123
117	3.49	124
118	3.50	125
119	3.51	—
120	3.52	—
121	3.53	126
122	3.54	127
123	3.55	128
124	3.56	129
125	3.57	130
—	—	131
—	—	132
—	—	133
126	3.58	134
127	3.59	135
128	3.60	136
129	3.61	137
130	3.62	138
131	3.63	139
—	—	140
132	3.64	141
133	3.65	—
134	3.66	142
135	3.67	143
136	3.68	144
137	3.69	145
138	3.70	146
139	3.71	—
140	3.72	147
141	3.73	148
142	3.74	149
143	3.75	150
144	3.76	151
145	4.1	152
146	4.2	153
147	4.3	154

148	4.4	155
149	4.5	156
150	4.6	157
151	4.7	158
152	4.8	159
153	4.9	160
154	4.10	161
155	4.11	162
156	4.12	163
157	4.13	164
158	4.14	165
159	4.15	166
160	4.16	167
161	4.17	168
162	4.18	169
163	4.19	170
164	5.1	171
165	5.2	172
166	5.3	173
167	5.4	174
168	5.5	175
169	5.6	176
170	5.7	177
171	5.8	178
172	5.9	179
173	5.10	180
174	5.11	181
175	5.12	182
176	5.13	183
177	5.14	184
178	5.15	185
179	5.16	186
180	5.17	187
181	6.1	188
182	6.2	189
183	6.3	190
184	6.4	191
185	6.5	192
186	6.6	193
187	6.7	194
188	6.8	195
189	6.9	196
—	—	197
—	—	198
190	6.10	199
191	6.11	200
192	6.12	201
193	7.1	202
194	7.2	203
195	7.3	204
196	7.4	205

197	7.5	206
198	7.6	210
199	7.7	207
—	—	208
200	7.8	209
201	7.9	211
202	7.10	212
203	7.11	216
204	7.12	220
205	7.13	221
206	7.14	219
207	7.15	217
208	7.16	215
209	7.17	218
210	7.18	222
211	7.19	223
—	—	224
212	7.20	225
213	7.21	226
214	7.22	227
215	7.23	228
216	7.24	—
217	7.25	—
218	7.26	229
219	7.27	230
—	—	231
—	—	232
—	—	233
220	7.28	234
221	7.29	235
222	7.30	236
—	—	237
223	7.31	238
224	7.32	239
225	7.33	240
226	7.34	241
227	7.35	242
228	7.36	243
229	7.37	244
230	7.38	245
231	7.39	246
232	7.40	247
233	7.41	248
234	7.42	249
235	7.43	250
236	7.44	251
237	8.1	252
238	8.2	253
239	8.3	254
240	8.4	255
241	8.5	256

ANNEXES

242	8.6	257
243	8.7	258
244	8.8	259
245	8.9	260
246	8.10	261
247	8.11	262
248	8.12	263
249	8.13	—
250	8.14	—
251	8.15	264
252	8.16	—
253	8.17	265
254	8.18	266
255	8.19	268
256	8.20	267
257	8.21	269
258	8.22	270
259	8.23	271
260	8.24	272
261	8.25	273
262	8.26	274
263	8.27	275
264	8.28	276
265	8.29	277
266	8.30	278
267	8.31	279
—	—	280
—	—	281
—	—	282
—	—	283
—	—	284
268	8.32	285
269	8.33	286
270	8.34	287
—	—	288
271	8.35	289
272	8.36	290
273	8.37	291
274	8.38	292
275	8.39	293
276	8.40	294
277	8.41	295
278	8.42	300
279	8.43	301
280	8.44	302
281	8.45	303
282	8.46	304
283	8.47	305
284	8.48	306
285	8.49	307
286	8.50	296

—	—	297
287	8.51	298
—	—	299
288	9.1	308
289	9.2	309
290	9.3	310
291	9.4	311
292	9.5	312
—	—	313
—	—	314
293	9.6	315
294	9.7	316
295	9.8	317
296	9.9	318
297	9.10	319
298	9.11	320
299	9.12	321
300	9.13	322
301	9.14	323
302	9.15	324
303	9.16	325
304	9.17	326
305	9.18	337
306	9.19	327
307	9.20	—
308	10.1	328
309	10.2	329
310	10.3	330
311	10.4	331
312	10.5	332
313	10.6	333
314	10.7	334
315	10.8	335
316	10.9	336
317	10.10	338
318	10.11	339
319	10.12	340
320	10.13	341
321	10.14	342
322	10.15	343
323	10.16	344
324	10.17	345
325	10.18	346
326	10.19	347
327	10.20	348
328	10.21	353
—	—	354
329	10.22	355
330	10.23	356
331	10.24	357
332	10.25	358

333	10.26	359
334	10.27	360
335	10.28	361
336	10.29	362
337	10.30	363
338	10.31	364
339	10.32	365
340	10.33	366
341	10.34	367
342	10.35	368
343	10.36	369
344	10.37	370
345	10.38	—
346	10.39	—
347	10.40	—
348	10.41	—
349	10.42	378
350	10.43	379
351	10.44	380
352	10.45	381
353	10.46	382
354	10.47	383
355	10.48	384
356	10.49	385
357	10.50	386
358	10.51	387
359	10.52	388
360	10.53	389
361	10.54	390
362	10.55	391
363	10.56	392
364	10.57	393
365	10.58	394
366	10.59	371
367	10.60	372
368	10.61	373
369	10.62	374
370	10.63	375
371	10.64	376
372	10.65	377
373	10.66	399
374	10.67	400
375	10.68	401
376	10.69	402
377	10.70	403
378	10.71	404
379	10.72	405
380	10.73	406
381	10.74	407
382	10.75	408
383	10.76	395

ANNEXES

384	10.77	396
385	10.78	397
386	10.79	398
387	10.80	409
388	10.81	410
389	10.82	411
390	10.83	412
391	10.84	413
392	10.85	414
393	10.86	415
394	10.87	416
395	10.88	417
396	10.89	418
397	10.90	419
398	10.91	420
399	10.92	421
400	10.93	422
401	10.94	423
402	10.95	424
403	10.96	425
404	10.97	426
405	10.98	427
406	10.99	428
407	10.100	429
408	10.101	430
409	10.102	431
410	10.103	432
411	10.104	433
412	10.105	434
413	10.106	435
414	10.107	436
415	10.108	437

Annexe 2 – Liste des titres du *Banārasīvilāsa* de Banārasīdās

La liste est donnée dans l'ordre du sommaire (*viṣaya-sūcanikā*) qui forme le premier « texte » du recueil dans les manuscrits. Le nombre de strophes est indiqué entre parenthèses, suivi de la traduction du titre en français.

1. *Bhāṣā-Jinasahasranāma* (103 str.), Réécriture des Cent noms du Jina.
2. *Bhāṣā-Sūktamuktāvalī* (incomplet), Réécriture des Stances sur la lignée des délivrés [d'après le texte sanskrit de Somaprabha].
3. *Jñānabāvanī* (52 str.), Cinquante-deux strophes sur la connaissance [de Pītāmbar].
4. *Vedanirṇaya-pañcāsikā* (51 str.), Demi-centurie discutant des Veda.
5. *Treṣaṭhaśālākāpuruṣoṃ kī nāmāvalī* (15 str.), Liste des noms des soixante-trois grands hommes.
6. *Mārgaṇā-vidhāna* (104 str.), Leçon sur les Investigations.
7. *Karmaprakṛti-vidhāna* (175 str.), Leçon sur les catégories karmiques.
8. *Kalyāṇamandirastotra-bhāṣānuvāda* (44 str.), Traduction en langue vernaculaire de l'Hommage au temple de l'Absolu.
9. *Sādhu-vandanā* (32 str.), Éloge des religieux.
10. *Mokṣapaiḍī* (24 str.), Chemin gradué vers la Délivrance.
11. *Karmachattīsī* (37 str.), Trente-six strophes sur le Karman.
12. *Dhyānabattīsī* (34 str.), Trente-deux strophes sur les Concentrations.
13. *Adhyātamabattīsī* (33 str.), Trente-deux strophes sur le Soi suprême.
14. *Jñānapaccīsī* (25 str.), Vingt-cinq strophes sur la Connaissance.
15. *Śivapaccīsī* (26 str.), Vingt-cinq strophes sur l'Absolu.
16. *Bhavasindhucaturdaśī* (14 str.), Quatorze strophes sur l'océan des existences.
17. *Adhyātmaphāga* (18 str.), Célébration du Soi suprême.
18. *Solaha Tithi* (16 str.), Seize quinzaines.
19. *Teraha Kāṭhiyā* (17 str.), Treize voleurs.
20. *Adhyātmagīta* (31 str.), Chanson spirituelle.
21. *Pañcapada-vidhāna* (12 str.), Leçon sur les Cinq noms [chantés dans le *Namaskāra Mahāmantra* : Arhat, Siddha, Ācārya, Upādhyāya, Sādhu].
22. *Sumatidevi-śataka* (6 str.), Centurie pour la déesse Sumati.
23. *Śāradāṣṭakam* (10 str.), Huitain d'automne.

24. *Navadurgā-vidhāna* (9 str.), Leçon sur les neuf formes de Durgā.
25. *Nāmanirṇaya-vidhāna* (11 str.), Leçon discutant de la renommée.
26. *Navaratna-kavitta* (11 str.), Poème sur les neuf bijoux.
27. *Aṣṭaparakārajina-pūjana* (10 str.), Sur les huit formes du rituel jaina.
28. *Daśadāna-vidhāna* (14 str.), Leçon sur les dix formes de don.
29. *Daśa Bola* (11 str.), Les dix sujets de dispute.
30. *Pahelī* (11 str.), Devinette.
31. *Praśnottaradohā* (10 str.), Couplets de questions-réponses.
32. *Praśnottaramālā* (21 str.), Guirlande de questions-réponses.
33. *Avasthāṣṭaka* (8 str.), Huitain sur les étapes [de réalisation spirituelle].
34. *Ṣaṭdarśanāṣṭaka* (8 str.), Huitain sur les six écoles philosophiques.
35. *Cāturvarṇa* (5 str.), Les quatre castes.
36. *Ajitanātha ke chanda* (6 str.), Poème au Tīrthaṅkara Ajitanātha.
37. *Śāntināthajina-stuti* (?), Prière au Jina Śāntinātha.
38. *Navasenā-vidhāna* (12 str.), Leçon sur les neuf armées.
39. *Nāṭaka-Samayasāra-siddhānta ke pāṭhāntara Kalaśom kā bhāṣānuvāda* (4 str.), Traduction en langue vernaculaire des *Kalaśa*, variations sur le texte officiel du *Samayasāra*.
40. *Mithyāmatavāṇī* (4 str.), Discours sur les fausses doctrines.
41. *Prastāvika phuṭakara kavita* (22 str.), Mélanges de circonstance.
42. *Gorakhanātha ke vacana* (7 str.), Déclaration sur Gorakhanātha.
43. *Vaidyalakṣaṇādi prastāvika kavita*, Mélanges sur les caractéristiques des médecins et autres contemporains.
44. *Paramārtha-vacanikā* (prose), Glose sur l’Absolu.
45. *Upādāna nimitta kī cīṭhī* (prose), Lettre de motivation sur l’acquisition de la connaissance.
46. *Nimitta upādāna ke dohe* (7 str.), Couplets sur l’acquisition de la connaissance et sa motivation.
47. *Adhyātamapadapaṅkti* (21 textes courts), Série de textes sur le Soi suprême.
48. *Paramārthahiṇḍolanā* (8 str.), Balancements de l’Absolu.
49. *Malāra tathā soraṭha rāga* (8 str.), Mélodies Malāra et Soraṭha.
50. *Tīna naye pada* (textes courts versifiés), Trois nouveaux textes [redécouverts].

Plan de classement (le chiffre entre crochets renvoie au numéro du texte dans la liste précédente) :

1. Traductions

Bhāṣā-Jinasahasranāma [1]

Bhāṣā-Sūktamuktāvalī [2]

Treṣaṭhaśalākāpuruṣoṃ kī nāmāvalī [5]

Kalyāṇamandirastotra-bhāṣānuvāda [8]

Nāṭaka-Samayasāra-siddhānta ke pāṭhāntara Kalaśoṃ kī bhāṣānuvāda [39]

2. Exposés didactiques (titre alphanumérique)

Karmachattīsī [11]

Dhyānabattīsī [12]

Adhyātamabattīsī [13]

Jñānapaccīsī [14]

Śivapaccīsī [15]

Bhavasindhucaturdaśī [16]

Śāradāṣṭakam [23]

Avasthāṣṭaka [33]

3. Leçons didactiques

Mārgaṇā-vidhāna [6]

Karmaprakṛti-vidhāna [7]

Mokṣapaiḍī [10]

Pañcapada-vidhāna [21]

Navadurgā-vidhāna [24]

Nāmanirṇaya-vidhāna [25]

Daśadāna-vidhāna [28]

Navasenā-vidhāna [38]

Paramārtha-vacanikā [44]

Adhyātamapadapañkti [47]

4. Tracts de propagande et de débat

Jñānabāvanī [3]

Vedanirṇaya-pañcāsikā [4]

Solaha Tithi [18]

Teraha Kāṭhiyā [19]

Daśa Bola [29]

Pahelī [30]

Praśnottaradohā [31]

Praśnottaramālā [32]

Ṣaṭdarśanāṣṭaka [34]

Cāturvarṇa [35]

Mithyāmatavāṇī [40]

Gorakhanātha ke vacana [42]

Upādāna nimitta kī ciṭṭhī [45]

Nimitta upādāna ke dohe [46]

Paramārthahiṇḍolanā [48]

5. Chants et pūjā

Sādhū-vandanā [9]

Adhyātmaphāga [17]

Adhyātmagīta [20]

Sumatidevi-śataka [22]

Navaratna-kavitta [26]

Aṣṭaparakārajina-pūjana [27]

Ajitanātha ke chanda [36]

Śantināthajina-stuti [37]

6. Curiosa

Prastāvika phuṭakara kavita [41]

Vaidyalakṣṇādi prastāvika kavita [43]

Malāra tathā Soraṭha rāga [49]

Tīna naye pada [50]

Annexe 3 – Guṇasthāna et pratimā

	Guṇasthāna		Pratimā		Catégories de soi suivant l’Avasthāṣṭaka de Banārasīdās												
1	mithyādr̥ṣṭi			Laïc	Soi égaré (<i>mūḍha</i>)		1										
2	sāsvādāna						2										
3	samyak-mithyātva						3										
4	samyakdr̥ṣṭi				Soi clairvoyant vulgaire (<i>adhama vicakṣaṇa</i>)	4											
5	deśa-virata	1	darśana	Soi savant moyen (<i>madhyama paṇḍita</i>)			5										
		2	vrata														
		3	sāmāyika														
		4	poṣadha														
		5	sacitta-tyāga														
		6	rātribhakta														
		7	brahmacarya														
		8	ārambha-tyāga														
		9	parigraha-tyāga														
10	anumati-tyāga																
11	uddiṣṭa-tyāga	Soi clairvoyant (<i>vicakṣaṇa</i>), aussi le domaine du « Sādhaka »	6														
6	sarva-virata			Moine	Soi joyau des savants (<i>paṇḍita śīramaura</i>)	7											
7	apramatta-virata						8										
8	apūrva-karaṇa							9									
9	anivṛtti-karaṇa								10								
10	sūkṣma-sāmparāya									11							
11	upaśānta-moha										12						
12	kṣīṇa-moha											13					
13	sayoga-kevalin												Jina, Arhat	Soi suprême (<i>parama</i>)	Soi suprême mobile (<i>jaṃgama paramātamā</i>)	13	
14	ayoga-kevalin																Divinités

Annexe 4 – Chronologie

Dates	Auteurs	Textes
III ^e siècle avant notre ère - III ^e siècle après notre ère		Les textes canoniques décrivent le soi : <i>Ācārāṅga-sūtra</i> (1.5.5.5, str. 171 ; 176) ; <i>Uttarādhyayana-sūtra</i> (chap. 36).
c. IV ^e siècle de notre ère	Kundakunda	Initiateur de la pensée mystique digambara reposant surtout sur le <i>Samayasāra</i> et le <i>Pravacanasāra</i> , formant avec le <i>Pañcāstikāya</i> une triade d'offrandes (<i>prābhṛta-traya</i>). On lui attribue aussi la rédaction du <i>Niyamasāra</i> , de huit <i>prābhṛta</i> et d'une <i>Bārasa-aṇuvekkhā</i> .
c. V ^e siècle	Umāsvāti	Auteur d'un manuel reconnu à la fois par les digambara et les śvetāmbara, le <i>Tattvārthasūtra</i> .
VI ^e siècle	Pūjyapāda	Maître digambara, auteur d'un commentaire sur le précédent, le <i>Sarvārthasiddhi</i> , et d'un livret à teneur spirituelle, le <i>Samādhitantra</i> .
c. VI ^e -VII ^e siècles	Yogīndu	Maître digambara, auteur de deux ouvrages directement inspirés de l'œuvre de Kundakunda, le <i>Paramātmaprakāśa</i> et le <i>Yogasāra</i> .
X ^e siècle	Nemicandra Siddhānta Cakravartī	Maître digambara au service de Cāmuṇḍarāya, ministre à la cour de Mysore sous la dynastie des Gaṅga. Auteur d'un traité en deux parties, le <i>Gommaṭasāra</i> (<i>jīvakāṇḍa</i> et <i>karmakāṇḍa</i>), et d'un livret, le <i>Dravyasaṃgraha</i> .
	Amṛtacandra	Commentateur de la triple offrande de Kundakunda, dont l' <i>Ātmakhyāti</i> (qui comprend les <i>Samayasāra-kalaśa</i>). Il est aussi l'auteur du <i>Purusārthasiddhyupāya</i> , un manuel de devoirs religieux pour les laïcs.
XI ^e siècle	Rāmasiṃha Muni	Auteur des <i>Dohāpāhuḍa</i> , inspiré par les textes de Yogīndu.
XII ^e siècle	Jayasena	Commentateur de la triple offrande de Kundakunda en sanskrit.

1448-1515	Tāraṇ Taraṇ Svāmī	Moine digambara et réformateur inspiré par Kundakunda. Fondateur du Tāraṇ Svāmī Panth.
xvi ^e siècle	Rājamalla Pāṇḍe	Auteur de la <i>Samayasāra-kalaśa-bālabodha-ṭīkā</i> , une glose en langue ḍhūṇḍārī d'après les <i>Samayasāra-kalaśa</i> d'Amṛtacandra.
1586-1643	Banārasīdās	Marchand et chef de file du groupe ādhyātmika d'Agra. Auteur d'une <i>Nāmamālā</i> un peu oubliée, d'un <i>Samayasāra-nāṭaka</i> en hindi d'après le texte de Rājamalla, d'une célèbre autobiographie, l' <i>Ardhakathānaka</i> , et de textes rassemblés après sa mort sous le titre de <i>Banārasīvilāsa</i> .
1598		Rencontre de Bāsu Shāh et premier contact avec le mouvement Adhyātma (AK 141).
1613		Composition de la <i>Nāmamālā</i> et de l' <i>Ajitanātha ke chanda</i> (AK 386-7).
1623		Rencontre l'Ādhyātmika Arathmal Dhor ; lecture du <i>Samayasāra</i> (AK 592) ; composition de <i>Jñānapaccīsī</i> , <i>Dhyānabattīsī</i> , <i>Śivamandirastotra</i> (AK 596-7).
1629		Pītāmbhar compose la <i>Jñānabāvanī</i> , éloge de Banārasīdās.
1623-1635		Composition de : <i>Sūktamuktāvalī</i> , <i>Adhyātmabattīsī</i> , <i>Mokṣapaiḍī</i> , <i>Adhyātmaphāga</i> , <i>Bhava-sindhu-caturdaśī</i> , <i>Śivapaccīsī</i> , <i>Sahasāṭhottara</i> [<i>Jinasahasranāma</i>], <i>Karmachattīsī</i> , <i>Jhūlanā</i> , [<i>Paramārthahiṇḍolanā</i>], <i>Āṃkheṃ doī vidhi</i> , <i>doī vacanikā</i> , <i>aṣṭaka</i> , <i>gīta</i> (AK 625-8).
1635		Rencontre du maître ādhyātmika Rūpacand Pāṇḍe ; lecture du <i>Gommaṭasāra</i> (AK 630-1).
1636		<i>Samayasāra-nāṭaka</i> (AK 638).
1637		Mort de Rūpacand Pāṇḍe.
1641		Rédaction de l' <i>Ardhakathānaka</i> .
1643	Kuṃvarapāl	Il est vu comme le successeur de Banārasīdās à la tête du mouvement Adhyātma. Il a coécrit avec lui la

		<i>Sūktamuktāvalī-bhāṣā</i> et peut-être d'autres textes.
1644	Jagjīvan	Officiel à la cour de Jāfār Khān, nommé gouverneur du Penjab en 1647 (Lath, p. liii). Il est le compilateur du <i>Banārasīvilāsa</i> .
1644	Hīrānand	Proche de Hemarāj et de Bhagavatidās. Il rédigea le <i>Samavasaraṇa-vidhāna</i> , à l'invitation de Jagjīvan (selon Lath, p. liii).
1652	Hemarāj Pāṇḍe	Auteur du <i>Sitapaṭa Caurāsī Bol</i> contre lequel écrivent Meghavijaya et Yaśovijaya (selon Lath, p. 213, voir surtout P.S. Jaini, « Jain sectarian debates »). Hemarāj est aussi l'auteur d'une <i>Pravacanasāra-ṭīkā</i> en suivant le commentaire d'Amṛtacandra, et d'autres commentaires ou réécritures en hindi, notamment du Pañcāstikāya, du Gommaṭasāra et du Bhaktāmara. Disciple de Paṇḍit Rūpacanda (selon Upadhye, introduction au Pravacanasāra, p.105-6).
1669	Jodharāj	<i>Pravacanasāra-bhāṣā</i> (Lath).
1624-1688	Yaśovijaya	Moine śvetāmbara qui se dressa contre le mouvement Adhyātma. Œuvres de polémiste : <i>Dikpaṭa Caurāsī Bol</i> , <i>Adhyātma-mata-parīkṣā</i> , <i>Adhyātma-mata-khaṇḍana</i> .
1653-1704	Meghavijaya	Moine śvetāmbara qui dénonça directement Banārasīdās et son groupe d'ādhyātmika dans le <i>Yukti Prabodha</i> (c. 1693).
c. 1689	Vardhamān Naulakhā	Marchand ādhyātmika de Multan (Lath, p. lv). Auteur de la <i>Vardhamāna-vacanikā</i> .
1676-1726	Dyānatrāy	Auteur du <i>Carcā-śataka</i> et de poèmes épars rassemblés sous le titre de <i>Dharmavilāsa</i> .
1692-1772	Daulatrām Kāslīvāl	Auteur de l' <i>Adhyātma-bārahakharī</i> et de nombreux commentaires en hindi ; continuateur de l'œuvre de Paṇḍit Ṭoḍaramal après sa mort.

c. 1693-1749	Bhudhardās	Figure importante du groupe ādhyātmika d'Agra. Auteur notamment du <i>Jaina-śataka</i> .
1720-1767	Paṇḍit Ṭoḍaramal	Penseur laïc, chef de file de la secte Terāpanthī digambara. Auteur du <i>Mokṣamārgaparakāśaka</i> , il donne aussi des commentaires du <i>Gommaṭasāra</i> , de l' <i>Ātmānuśāsana</i> , du <i>Puruṣārthasiddhyupāya</i> .
1758-1825	Jayacandra Chābaḍā	Auteur de l' <i>Ātmakhyāti-bhāṣā</i> , une glose en hindi sur l' <i>Ātmakhyāti</i> d'Amṛtacandra.
1769	Bhākhātrām	Auteur du <i>Mithyātva-khaṇḍana-nāṭaka</i> , une diatribe digambara contre l'Adhyātma (selon M. Lath, p. xxxviii).
1773-1838	Budhjan	Auteur de poésie dévotionnelle, né à Jaipur.
1798/9-1866	Paṇḍit Daulatrām	Né à Hathras, il est l'auteur des <i>Chahaḍhālā</i> , un texte sur le soi resté populaire, et de poèmes rassemblés sous le titre de <i>Daulatavilāsa</i> .
1867-1901	Śrīmad Rājacandra	Auteur gujarati de l' <i>Ātmasiddhi</i> , un court traité sur la réalisation du soi. Initiateur d'un mouvement religieux transsectaire.
1889-1980	Kānjī Svāmī	Moine śvetāmbara converti à la laïcité digambara sous l'influence des textes de Kundakunda. Fondateur d'un mouvement religieux, le Kānjī Svāmī Panth.
1881-1960	Nāthūrām Premī	Savant et intellectuel de Bombay, historien de la littérature jaina, éditeur notamment des œuvres de Banārasīdās, <i>Banārasīvilāsa</i> (1922) et <i>Ardhakathānaka</i> (1943).
1880-1960	Appaswami Chakravarti Nayanar	Professeur à Madras, traducteur du <i>Pañcāstikāyasāra</i> (1920) et du <i>Samayasāra</i> (1930) en anglais.
1906-1975	Adinath Neminath Upadhye	Professeur à Mysore, savant digambara éminent, éditeur notamment du <i>Pravacanasāra</i> (1935), du <i>Paramātmaprakāśa</i> (1937) et de volumes d'études.

Annexe 5 – Carte



Agra, Uttar Pradesh : Banārasīdās, Kuṃvarapāl, Hemarāj, Dyānatrāy

Bilhari, Madhya Pradesh : Tāraṇ Svāmī

Jaipur, Rajasthan : Ṭoḍaramal, Daulatrām, Jayacandra Chābaḍā

Mysore, Karnataka : Nemicandra, Prof. A. N. Upadhye

Lahore, Penjab : Jagjīvan, Hīrānand

Rajkot, Gujarat : Rājacandra

Songadh, Gujarat : Kānji Svāmī

Chennai, Tamil Nadu : Kundakunda, Prof. A. Chakravarti

Table des matières

INTRODUCTION	9
PREMIÈRE PARTIE – LE SAMAYASĀRA DE KUNDAKUNDA	13
1. DÉFINITION DU SOI.....	20
1.1 Chapitre 1 : Le soi (jīva).....	22
1.2 Chapitre 2 : Le non-soi (ajīva)	31
2. LA MÉCANIQUE DU KARMAN	37
2.1 Chapitre 3 : Agents causals et conséquences karmiques (kartā-karman)	38
2.2 Chapitre 4 : Karman favorables et karman défavorables (puṇya-pāpa).....	53
3. LE CHEMIN DE LA DÉLIVRANCE	57
3.1 Chapitre 5 : L'influx karmique (āsrava).....	58
3.2 Chapitre 6 : L'arrêt du flot karmique (saṃvara).....	62
3.3 Chapitre 7 : L'élimination du karman (nirjarā)	63
3.4 Chapitre 8 : L'asservissement karmique (bandha).....	71
3.5 Chapitre 9 : La délivrance (mokṣa).....	81
4. ÉLOGE DE LA CONNAISSANCE.....	84
4.1 Chapitre 10 : La connaissance entièrement pure (sarva-viśuddha-jñāna).....	85
PARTIE 2 – BANĀRASĪDĀS À LA CROISÉE DES CHEMINS	105
1. LECTURE DU SAMAYASĀRA.....	107
1.1 Une « éclosion de poèmes savoureux » et trois phases d'écriture.....	107
1.2 L'affaire « Rājamalla » : Banārasīdās a-t-il lu Kundakunda ?	110
1.3 Un texte fondateur pour une lignée de penseurs.....	117
1.4 Le genre des aide-mémoires : entre convention et conviction	122
2. LECTURE DU GOMMAṬASĀRA.....	130
2.1 Rūpacand Pāṇḍe à Agra	131
2.2 Réécriture du Samayasāra-nāṭaka.....	135
2.3 Caturdaśa Guṇasthānādikāra : texte et traduction	140
3. L'ÉMERGENCE DES ÉCHELLES DE PERFECTION	171
3.1 Les quatorze Échelons des qualités (guṇasthāna)	172
3.1.1 Aperçu historique et théorique	172
3.1.2 L'Avasthāṣṭaka et les catégories du soi	180
3.2 Les onze Étapes de perfection (pratimā).....	183
3.3 Les quatorze Investigations (mārgaṇā).....	188

PARTIE 3 – POSTÉRITÉ DE LA PENSÉE ĀDHYĀTMKA	194
1. LE « STYLE » ADHYĀTMA : ÉLOGES, DÉBATS ET CONTROVERSES	195
1.1 <i>Les traces digambara du mouvement Adhyātma</i>	196
1.2 <i>La controverse śvetāmbara</i>	209
1.2.1 Yaśovijaya	210
1.2.2 Meghavijaya	214
1.3 <i>Identité et transmission : le débat et la traduction</i>	227
2. BANĀRASĪDĀS A-T-IL DES SUCCESSEURS ?	235
2.1 <i>Dyānatrāy : les mathématiques de l'âme</i>	237
2.2 <i>Paṇḍit Ṭoḍaramal : l'intellectuel du Terāpantha digambara</i>	246
2.3 <i>Paṇḍit Daulatrām : le renouveau de la poésie philosophique</i>	260
3. ŚRĪMAD RĀJACANDRA : LA LAÏCITÉ AU FEU DE LA CONNAISSANCE	267
3.1 <i>L'Ātmasiddhi : Texte et traduction</i>	269
3.1.1 La bonne et de la mauvaise approche	269
3.1.2 Les caractéristiques du dévot	273
3.1.3 Les caractéristiques du chercheur du soi	275
3.1.4 Les six affirmations	276
3.1.5 L'éveil du disciple	289
3.2 <i>Un ashram au XXI^e siècle</i>	293
CONCLUSION	297
BIBLIOGRAPHIE	301
SOURCES PRIMAIRES	301
SOURCES SECONDAIRES	305
ANNEXES	323
ANNEXE 1 – CONCORDANCE DES ÉDITIONS DU <i>SAMAYASĀRA</i> DE KUNDAKUNDA	323
ANNEXE 2 – LISTE DES TITRES DU <i>BANĀRASĪVILĀSA</i> DE BANĀRASĪDĀS	327
ANNEXE 3 – GUṆASTHĀNA ET PRATIMĀ	331
ANNEXE 4 – CHRONOLOGIE	332
ANNEXE 5 – CARTE	336
INDEX :	339

Index :

- Abhayadeva, 175, 186
Ācārāṅgasūtra, 78, 224
ādhākamma, 80
Adhyātma, 10, 11, 106, 113, 131, 194, 195,
196, 200, 205, 206, 208, 209, 218, 226,
232, 245, 252, 254, 260, 297
Adhyātmabattīsī, 108, 110, 123, 124, 127
Adhyātmagīta, 109
Adhyātmamataparīkṣā, 211, 220, 298
Adhyātmapaḍaṇṭi, 109, 124
Adhyātmaphāga, 108
Adhyātmāsāra, 213, 214
adhyavasāna Voir états émotionnels
Agas, 294
Agra, 10, 105, 132, 195, 196, 203, 205, 208,
215, 232, 235, 237, 247, 255
Ahmedabad, 294
Ajitanātha ke chanda, 107, 110, 207
Ajitasena, 134
Ajmer, 255
Akbar, 227
alcool, 64, 154, 204
ambroisie, 84, 283
Amitagati, 173
Āṃkheṃ doī vidhi, 109
Amṛtacandra, 14, 15, 111, 112, 119, 121, 135,
137, 172, 182, 195, 207, 212, 216, 220,
223, 232, 247, 248, 252, 254, 258, 294,
297, 299
Ānandaghan, 213
Anūparāy, 209
anuprekṣā, 265
Anuyoga, 228
apabhraṃśa, 118, 121, 128, 257
Arathmal Dhor, 10, 110, 207
Ardhakathānaka, 10, 105, 107, 197, 206, 215,
216, 225, 235
arrêt de l'influx karmique, 25, 57, 59, 170,
171, 249, 265
artisan, 85, 93
ascèse, 54, 222, 270, 275
āsrava Voir influx karmique
asservissement, 25, 34, 38, 46, 57, 59, 68, 75,
81, 82, 125, 170, 176, 249
Aṣṭa-prakāra-jina-pūjana, 129
Ātmakhyāti, 15, 114
Ātmānuśāsana, 247
Ātmasiddhi, 12, 127, 194, 214, 269, 294, 297
Avasthāṣṭaka, 109, 180
Bāhubali, 134
Bākalīvāl, P., 14, 206
Balbir, N., 128, 133, 186, 210, 215
Baṃśīdhar, 256
Banārasīdās, 10, 11, 12, 15, 23, 32, 34, 53,
105, 111, 115, 121, 125, 128, 135, 171,
174, 180, 184, 187, 191, 196, 197, 198,
200, 206, 209, 211, 212, 214, 215, 220,
223, 232, 236, 238, 242, 246, 250, 251,
252, 254, 258, 263, 266, 297, 298, 299
Banārasīvilāsa, 105, 122, 135, 171, 191, 197,
208, 216, 221, 235
bandha Voir asservissement
bataille, 166, 201
Bénarès, 195, 209, 211
Bhagavatīdās, 106, 132, 203, 208, 220
Bhaktāmara-stotra, 234, 238
Bhaktāvarmal, 261
Bhānucandra, 107, 207, 216, 231
Bhārilla, H., 246, 256
Bhatt, B., 13, 111, 118
bhāṭṭāraka, 121, 132, 222, 226, 255
bhāva Voir états psychiques
Bhavāladās, 208
Bhavasindhucaturdaśī, 108
bhavyatva, 190
Bhisikar, N., 253
Bhojasāgara, 212
Bhūdardās, 237
Bikaner, 209
Bisanadās, 209
blancheur, 55, 56, 68, 198, 203
bouddhisme, 227, 249, 263
bracelets, 50, 85
brajbhāṣā, 118, 119, 132, 232, 233, 237, 238,
239
Bronkhorst, J., 249
Budhajan, 261
Caillat, C., 120, 157
Cāmuṇḍarāya, 133
Candrabhān, 207
capacité cognitive, 27, 37, 42, 47, 51, 60, 62,
72, 299
carcā, 208, 209, 238, 239, 245, 247, 294
Carcā-śataka, 207, 237, 239

- Cārvāka, 250
 Caturbhuja, 203, 220
Chahaḍhālā, 194, 261
 chaîne, 53, 81
 Chakravarti, A., 13, 14, 15, 17, 92
 chasteté, 76, 90, 120, 121, 123, 157, 184, 187, 221, 222, 229, 230, 239, 299
 chaux, 85, 94
 chouette, 228
 colère, 37, 38, 42, 47, 49, 57, 62, 150, 281
 combats, 157
 Conduite, 22, 24, 26, 55, 56, 60, 78, 94, 95, 103, 127, 184, 220, 231, 265, 287, 289
 Connaissance, 22, 24, 26, 39, 55, 56, 60, 63, 78, 94, 95, 103, 127, 220, 265
 Cort, J., 108, 120, 121, 132, 206, 232, 234, 235, 237
 cristal, 79
 Croyance, 22, 24, 26, 39, 55, 57, 59, 60, 61, 63, 78, 94, 95, 103, 122, 265, 287, 299
 Dāmodardās, 209
 Darśanakalāśrī, 175
Darśanasāra, 19
Daśa Bola, 225, 227
Daśadāna-vidhāna, 129
Daśavaikālika-sūtra, 217, 221
Daulatavilāsa, 106
 Daulatrām, 194, 237, 243, 260, 262, 266, 298
 Daulatrām Kāslivāl, 106, 119, 207, 236, 237, 256, 257, 258
 Delhi, 208, 237
 délivrance, 9, 10, 11, 13, 20, 21, 25, 26, 54, 55, 57, 58, 71, 76, 78, 87, 88, 102, 104, 124, 134, 137, 139, 147, 164, 170, 171, 183, 200, 202, 222, 224, 228, 231, 240, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 262, 263, 264, 270, 272, 274, 276, 277, 278, 284, 285, 286, 288, 289, 291, 298
 destinées, 190
 Devadatta, 107
 Devasena, 19
 Dhanañjaya, 107
 Dharampur, 296
 Dharmadās, 203, 220
Dharmaparīkṣā, 210
 Dharmasāgara, 199, 210, 228
Dharmavilāsa, 237, 239
 ḍhūṇḍhārī, 15, 115, 225, 232, 233, 246, 248
Dhyānabattīsī, 108, 110, 123
 digambara, 15, 18, 117, 162, 199, 207, 209, 210, 221, 223, 237, 243, 250, 294, 297
 discernement, 82, 136, 181
 doctrine du double effet, 41
Dohāpāhuḍa, 120
 douleur, 39, 99
Dravyasaṃgraha, 133
 Dundas, P., 120, 199, 209, 210, 212, 224, 296, 299
Dvādaśānuprekṣā, 14, 18
 Dyānatrāy, 129, 196, 207, 208, 236, 237, 238, 242, 243, 254, 266, 298
 égarement, 29, 33, 42, 96, 168, 181, 214, 263
 élimination du karman, 25, 57, 64, 125, 265
 épreuves, 163
 états émotionnels, 57, 63, 76, 101
 états psychiques, 22, 37, 72, 149, 156, 165, 166, 181, 283
 Faddegon, B., 14
 femmes, 60, 157, 160, 162, 212, 224, 250
 fer, 38, 50, 53, 68
 Filliozat, J., 125
 Flügel, P., 296
 Fynes, R., 213
 Gandhi, M. K., 268
 Ganeri, J., 211
 Ghoshal, S. C., 133
 Glasenapp, H. v., 174, 255
 Gomatī, 107
Gommaṭasāra, 105, 106, 111, 130, 131, 133, 139, 172, 188, 191, 192, 205, 208, 224, 234, 242, 243, 247, 253, 256, 266, 298
Gommaṭasāra-pūjā, 247
Gorakhanātha ke vacana, 128
goṣṭhī, 208
 Govardhanadās, 209
 Guérinot, A., 183, 184, 185
 Gujarat, 11, 209, 211, 267, 294
 Gumānīrām, 247, 256
 Guṇabhadra, 128, 217, 247, 248, 254, 294
guṇasthāna, 24, 39, 47, 106, 112, 131, 133, 135, 139, 171, 172, 174, 180, 185, 193, 208, 224, 228, 242, 252, 253, 266, 299
 Gupta, M. P., 207
gupti Voir restrictions
 Hamsarāj, 209
 Haribhadra, 176
 Hastinapur, 129
 Hemacandra, 110, 128, 215

Hemarāj, 14, 106, 114, 182, 195, 196, 208, 225, 233, 254, 298
hindouisme, 128
Hīrānand, 106, 196, 208, 209
Hīravijayasuri, 211
Hoernle, A. F. R., 18, 172, 185, 186
influx karmique, 25, 39, 59, 61, 170, 249, 265
interdits alimentaires *Voir* nourriture
islam, 227, 250
Jāfār Khān, 106
Jagatrāy, 237
Jagjīvan, 106, 196, 197, 208, 209, 236
Jahāngīr, 235
Jain, G., 15
Jain, P., 15
Jain, S., 175, 190
Jaina-śataka, 237
Jaini, J. L., 15, 133, 134
Jaini, P. S., 172, 177, 183, 185, 206, 215, 220, 225, 234
Jaipur, 10, 15, 195, 232, 247, 255, 259
Jamāli, 210
Jaunpur, 107
Javeri, N. Gh., 212
Jayacandra, 15, 56, 72, 76, 91, 102, 209, 256, 261
Jayasena, 14, 15, 19, 40, 41, 71, 76, 83, 91
jeûne, 156, 184, 187, 219, 221, 229, 230
Jhūlanā, 109
jinakalpī, 159, 161, 164
Jinasahasranāma, 234
Jinasena, 128
Jñānabāvanī, 196
Jñānapaccīsī, 107, 110, 127
Jñānapīṭha Pūjāñjali, 239
joaillier, 202, 268
Jodharāj, 255
Kabīr, 120, 125
Kalyāṇamandira-stotra, 234
Kānjī Svāmī, 115, 299
Kapadia, H. R., 211
Kapūrcand, 202
Karmachattīsī, 108, 110, 123, 127
Karmaprakṛti-vidhāna, 109, 110, 124, 192, 242
Kāslīvāl, K., 260
kāyotsarga, 161
Keśava Varṇī, 133, 188, 247
Khairabad, 110
Khaṅgasen, 209

Kharagasen, 202
Kharataragaccha, 107, 207, 210, 216
Kṛṣṇa, 229, 249
Kumar, M., 16, 17, 26
Kumudacandra, 108, 234
Kuṃvarapāl, 108, 202, 203, 204, 207, 218, 220, 222, 223, 225
Kundakunda, 10, 11, 13, 15, 18, 20, 25, 32, 33, 34, 37, 38, 41, 46, 47, 48, 54, 57, 58, 60, 63, 64, 76, 78, 84, 86, 90, 103, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 134, 135, 138, 141, 172, 174, 175, 182, 186, 188, 191, 194, 202, 207, 209, 212, 213, 214, 216, 220, 221, 227, 232, 233, 234, 236, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 262, 263, 264, 269, 284, 294, 297, 298, 299
Kurumarai, 19
Lacombe, O., 9
Ladnun, 16, 17
Laghurāj, 294
Lahore, 10, 106, 195, 209
laïcs, 12, 131, 139, 153, 171, 172, 173, 180, 183, 185, 194, 195, 228, 234, 243, 247, 250, 265, 266, 267, 299
Lalpur, 237
Lath, M., 105, 205, 206, 215
leśyā, 190
Māghavadās, 209
Mahāvīra, 133, 175, 186, 210, 218, 220, 250
maladie, 127, 168, 251, 276, 291
Mallinātha, 250
Mānasimha Jauharī, 208
Manoharlāl, 14
marchand, 19, 185, 195, 221, 299
mārgaṇā, 135, 171, 188, 189, 193, 242, 252
Mārgaṇā-vidhāna, 127, 191
mathématiques *Voir* théorie des nombres
Mathivaran, 19
Mathurādās, 208
maturation karmique, 37, 41, 59, 65
mauvaise croyance, 37, 42, 46, 51, 56, 57, 58, 63, 89, 251
médecin, 64, 291
Meghavijaya, 194, 214, 215, 225, 226, 298
Mīmāṃsā, 227, 250
mithyātva *Voir* mauvaise croyance
Modi, M., 207
mokṣa *Voir* délivrance
Mokṣamālā, 207, 269

Mokṣamārga-prakāśaka, 246, 248
Mokṣapaiḍī, 108, 123
mūḍha Voir égarement
Mūlācāra, 18
Mūladās, 202
 Multan, 10, 195, 209
 Mumbai, 206, 268
mūrkhā Voir égarement
mūrtipūjaka, 211
Nāmamālā, 107
Nāmanirṇaya-vidhāna, 126, 228
Nārāyaṇadās, 209
 Nargol, 209
Navadurgā-vidhāna, 182
Navarasa, 107
 navire, 126
 Nayavijaya, 211
 Nemicaṇḍra, 34, 105, 111, 133, 139, 173,
 174, 188, 189, 205, 234, 242, 248, 254, 298
 neurosciences, 17
niścaya Voir point de vue absolu
Niśītha-sūtra, 217
Niyamasāra, 18
 nourriture, 61, 67, 80, 102, 153, 156, 157,
 160, 164, 169, 184, 185, 219, 224
 nudité, 162
 Nyāya, 227, 250
 orgueil, 50, 57, 149, 150, 162, 192, 272, 274
padārtha, 19, 20, 25, 57, 240, 249
Pada-saṃgraha, 238
 Padmanandī *Voir* Kundakunda
 Padmāvatī, 237
Pañcapada-vidhāna, 130
Pañcasamgraha, 173
Pañcāstikāyasāra, 13, 18, 234
Paramārthahiṇḍolanā, 109, 124
Paramātmaprakāśa, 118, 234, 257
pariṇāma, 39
parīśaha Voir épreuves
Pārśvanātha, 215, 234
Pārśvapurāṇā, 238
paryāya, 125, 135, 240, 249, 251
 passions, 42, 46, 51, 56, 57, 58, 65, 79, 161,
 166, 190, 274, 276, 288
 Pavolini, P. E., 14
 Penjab, 106
 persan, 127
 Pischel, R., 18
 pistolet, 201

Pītāmbar, 82, 196, 197, 198, 200, 202, 204,
 206, 208
 point de vue absolu, 21, 22, 24, 25, 26, 32,
 33, 35, 37, 41, 52, 57, 78, 82, 92, 93, 94,
 119, 127, 180, 212, 219, 238, 243, 251, 252
 point de vue conventionnel, 9, 22, 24, 25, 33,
 35, 36, 37, 41, 44, 52, 55, 71, 78, 88, 92,
 93, 94, 104, 119, 180, 212, 219, 220, 222,
 238, 252
 point de vue pur *Voir* point de vue absolu
 poison, 58, 64, 84, 283
 poussière, 55, 71, 73, 240
 Prabhācandra, 212
Prābhṛta, 18
 prakrit, 18, 105, 111, 118, 121, 211, 232, 235,
 246
Praśnottaradohā, 231
Praśnottaramālā, 127, 216
Praśnottaramālikā, 229
 Pratāpamalla, 209
pratikramaṇa Voir repentir
Pratikramaṇa-sūtra, 267
pratimā, 106, 122, 131, 135, 139, 155, 171,
 185, 193, 228
pratyākhyāna, 30, 79, 161
pratyaya, 33, 38, 46, 57, 59, 63
Pravacanasāra, 13, 18, 225, 233, 248
 Premī, N., 14, 137, 197, 205, 206, 207, 209,
 215, 226, 235
 Pūjyapāda, 19, 172, 176, 256
Puruṣārthasiddhyupāya, 217, 247, 258
 Puṣpadanta, 128
 Rājacandra, 11, 24, 53, 127, 129, 194, 207,
 214, 237, 243, 267, 269, 294, 297, 298, 299
 Rājamalla, 11, 15, 113, 114, 119, 121, 135,
 137, 182, 195, 204, 207, 215, 220, 223,
 226, 233, 248, 299
 Rajasthan, 15, 16, 115, 225, 247, 260
 Rajkot, 269
 Rāmacandra, 208
 Rāmasiṃha Muni, 38, 120
 Ratnacanda, 259
 Ratnapāl, 209
 repentir, 58, 80, 84, 98, 161
 restrictions, 78, 79
 retenues, 78, 130, 160, 161, 221
 rituels, 9, 128, 194, 207
 roi, 26, 33, 69, 160, 260
 Ṛṣabhanātha, 134, 228

- Rūpacand, 130, 131, 132, 197, 203, 205, 208, 220, 234
Śabdānuśāna, 215
sabhā, 195, 202, 208
Sadāsukhadās, 261
Sādhu-vandanā, 130
Sahasāṭhottara, 108
śailī, 195, 208, 247, 255, 294
Samantabhadra, 121, 217
samavasaraṇa, 19
Samavasaraṇa-vidhāna, 106, 208
Samayasāra, 10, 11, 13, 15, 17, 18, 105, 106, 107, 119, 123, 127, 130, 136, 139, 171, 188, 208, 209, 217, 232, 243, 248, 249, 266, 269, 297, 299
Samayasāra-kalaśa, 15, 111, 114, 121, 137, 182, 195, 216, 223, 233, 248, 252, 297
Samayasāra-nāṭaka, 105, 109, 127, 131, 135, 137, 195, 197, 203, 215, 216, 217, 225, 232, 258, 297
samiti Voir retenues
Sāṃkhya, 38, 48, 85, 91, 250, 252
saṃvara Voir arrêt de l'influx karmique
Sanganer, 10, 195
sanskrit, 105, 107, 111, 118, 121, 127, 211, 232, 235, 246
Śāntināthajina-stuti, 128
Śaradāṣṭaka, 109
Sarvārthasiddhi, 172, 256
Śāstrī, Ph., 115, 121, 237
Ṣaṭdarśanāṣṭaka, 109, 227, 250
Ṣaṭkhaṇḍāgama, 18, 34, 117, 172, 173, 175, 188, 189, 298
Satyavijaya, 212
Schubring, W., 13, 234
Shah Jahān, 235
Siddhasena, 172, 176
signes extérieurs, 103, 122, 224
Śīlāṅka, 175
Sīmandhara Svāmī, 19
Śītaladās, 235
Śītalprasād, 121
śivaïsme, 227, 250
Śivamandira-stotra, 108
Śivapaccīsī, 108, 110, 126, 187
Sogani, K. Ch., 179
Solaha Tithi, 187
Somaprabha, 108, 207
Śravaṇa Belgola, 134
sthāna, 9, 11, 34
sthānakavāsī, 11, 128, 211, 299
sthavirakalpī, 159, 161, 164
Sukhānanda, 208
Sūktamuktāvalī, 108, 205, 207, 234
Sumatidevi-śataka, 128
śvetāmbara, 107, 128, 194, 196, 199, 207, 209, 210, 223, 224, 243, 250, 267, 294, 297
Tānsukhadās, 261
Tapāgaccha, 210, 211
Tāraṇ Taraṇ Svāmī, 120
Tatia, N., 172, 177
Tātparyavṛtti, 15, 233
Tattvārthasūtra, 13, 172, 248, 257
Terāpantha digambara, 194, 209, 246, 247, 255
Thānamalla, 207
théâtre, 217
théorie des nombres, 134, 245
Thomas, F. W., 14, 196
Tihuṇā, 132
Tilokacanda, 209
Ṭoḍaramal, 129, 225, 236, 243, 246, 247, 248, 254, 256, 258, 298
Treṣaṭhaśalākāpuruṣoṃ kī Nāmāvalī, 128
trésorier, 199
Trilokadarpaṇa, 209
Trilokasāra, 247
Tulsīdās, 125, 236
Udayakaran, 207
Umāsvāti, 13, 19, 121, 172, 248, 257
Upadhye, A. N., 13, 14, 18, 111, 114, 119, 133, 186, 239, 297
upayoga Voir capacité cognitive
Uttarādhyayana, 217, 221
Uvāsagadasāo, 172, 185
Vaiśeṣika, 250
vaiṣṇava, 11, 267, 297
Vasantavilāsa, 106
Vāsudevaśaraṇ, 209
Vedanirṇaya-pañcāsikā, 127, 187, 228
Vedānta, 134, 227, 249, 299
vêtements, 44, 45, 60, 185, 260, 279
Vijayasimhasūri, 212
Viṣṇu, 88, 294
vœux, 54, 78, 130, 139, 160, 183, 184, 185, 187, 199, 219, 221, 266, 299
Vrindavanadās, 261
vyavahāra Voir point de vue conventionnel
Weber, A., 13
Wiles, R., 14, 113

Index

Williams, R., 183, 187, 202

Yaśovijaya, 194, 210, 212, 220, 225, 298

Yoga, 229, 249

Yogasāra, 118

Yogīndu, 38, 53, 118, 120, 121, 172, 234,
252, 257, 294, 297, 299

Yuktiprabodha, 214

Zaveri, J., 16, 17, 26

De la convention à la conviction : Banārasīdās dans l'histoire de la pensée digambara sur l'absolu

L'œuvre de Banārasīdās (1586-1643), marchand et poète jaina actif dans la région d'Agra, s'appuie sur la pensée du maître digambara Kundakunda (c. III^e s. de notre ère) pour chanter la véritable nature du soi, intrinsèquement pur, réalité suprême d'un point de vue absolu (nīścaya-naya). La condition laïque de Banārasīdās l'oblige pourtant à envisager aussi la religion d'un point de vue conventionnel (vyavahāra-naya), aidé en cela par des échelles de progression spirituelle ménagées par la doctrine jaina et décrites notamment par Nemicandra (x^e siècle). Il est intéressant de suivre en diachronie l'articulation entre les deux points de vue, depuis le Samayasāra, ouvrage fondateur de Kundakunda, jusqu'à Śrīmad Rājacandra, un saint personnage de la fin du XIX^e siècle, en s'attardant particulièrement sur les membres du mouvement Adhyātma dont Banārasīdās a été l'un des plus brillants promoteurs.

Mots clés : Jainisme, philosophie digambara, Kundakunda (c. III^e siècle), Banārasīdās (1586-1643), Rājacandra (1867-1901), mouvement Adhyātma, Inde prémoderne.

From convention to conviction: Banārasīdās in the history of the Digambara thought on Absolute

The works of Banārasīdās (1586-1643), a Jain merchant and poet active in the region of Agra, is largely based on the thought of the Digambara philosopher Kundakunda (c. third century). The latter invited to search for the true nature of the self seen as the only reality from an absolute point of view (nīścaya-naya). The layman condition of Banārasīdās obliged him to consider also his own religion from a conventional point of view (vyavahāra-naya). He was helped by his discovery of the spiritual scales prepared by the Jain doctrine and described in detail by Nemicandra (tenth century). It is rewarding to look at the articulation between the two points of view in a historical perspective, from the Samayasāra, the major work of Kundakunda, up to Śrīmad Rājacandra, a holy layman of the late nineteenth century, with a particular focus on the members of the Adhyātma movement whose Banārasīdās was one of the most successful instigators.

Keywords : Jainism, Digambara philosophy, Kundakunda (c. third century), Banārasīdās (1586-1643), Rājacandra (1867-1901), Adhyātma movement, premodern India.